قسم
الفلسفة
والإجتماع

الحكمة

مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية

- الزمان فى الفلسفة الاسلامية
- الفلسفة .. ومشكلة الشك
- ثورية المثالية الهيجلية
- الحضارة .. والتغير
- ملامح شخصية المرأة البدوية

العدد الاول
السنة الاولى

شوال ١٣٩٦ هـ
اكتوبر ١٩٧٦ م

حسن أبو يوسف الكويتي

الحكمة

مجلة علمية متخصصة فى الدراسات الفلسفية والاجتماعية . تصدر مرتين فى السنة عن قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية

المراسلات

المراسلات باسم مدير التحرير على العنوان التالى : مجلة الحكمة . قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية ص. ب : ٢٥٥٨ طرابلس الجمهورية العربية الليبية .

والمجلة ترحب بما يرد اليها من دراسات وابحاث اصيلة فى مجال تخصصها .
والمقالات التى تنشر لا تعبر الا عن آراء اصحابها ويجوز اعادة طبعها بعد الحصول على موافقتهم .

«محتويات العدد»

الموضـــوع

كلمـــة

القسم الأول : الدراسات الفلسفية

أولا : فى فلسفة الأخلاق

١ – الأصول الفلسفية للفكر الأخلاقي عند الماوردى — د . محمد على أبوريان

٢ – ابن حزم بين الدين والفلسفة فى كتاب الأخلاق — د . ناجى التكريتى

ثانياً : فى الفلسفة الإسلامية والتصوف

١ – اشـكالات اثبات الزمان فى الفلسفة الإسلامية — د . ياسين عريبي

٢ – الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الإسلامي — د . حسن جراى

٣ – المنهج الفلسفى ونظرية المعرفة عند الغزالى — د . أحمد مصطفى الحار

٤ – عبد السلام الأسمر : صوفى من ليبيا — د . عبد القادر محمود

٥ – مغارة سيدى بو شعيفة : الافتتاح والخاتمة — د . على فهمى خشيم

ثالثاً : مشكلات فلسفيـــة

١ – الفلسفة ومشــكلة الشك — د . محمود حمدى زقزوق

٢ – مفهوم النظرية فى الـكانتية الحديثة — د . عبد الصمد الشاذلى

٣ – ثورية المثالية الهيجلية — د . امام عبدالفتاح امام

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الموضـــوع

القسم الثاني : الدراسات الاجتماعية

أولا : فى النظريات الاجتماعية

١ – الحضارة والتغير — د . قيس النورى
٢ – نشأة النظرية الاجتماعية للتصنيع وتطورها — د . غسان زكى بدر

ثانياً : فى البحوث الاجتماعية الميدانية

١ – مواقف الطلبة إزاء التخصص الدراسى والعمل المهنى — د . باقر الحسنى
٢ – العلاقة بين رضا الاعضاء والكفاءة فى الجمعيات التعاونية الزراعية — د . محمد جمال راشد ، فاطمه محمد كاظم
٣ – ملامح شخصية المرأة البدوية — د . حكمت أبو زيد

كلمة

مشكلة الانسان العربى المعاصر هى ، بايجاز ، مشكلة الاصالة والمعاصرة ، أعنى : كيف يكون أصيلا فيرتبط بتراث آبائه وأجداده من ناحية، ثم كيف يكون ، من ناحية أخرى ، معاصرا فيعيش عصره يقتبس منه ويعطيه ، يأخذ ما ينفع ويرد ما يضر ..

واذا كانت هذه هى مشكلته فى جميع المجالات فهى بارزة فى ميدان الفكر النظرى والميدان الفلسفى والاجتماعى بوجه خاص . فمشكلتنا النظرية هى كيف يمكن أن تكون لنا أيديولوجية عربية أصيلة وغير متخلفة فى آن معا ؟! كيف يمكن أن تكون لنا فلسفة تعبر عن حاضرنا دون أن تكون مقطوعة الصلة بماضينا ..؟ كيف يمكن أن نبعث الفكر العربى من جديد بحيث يظهر بيننا أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن خلدون وغيرهم من أعلام الفكر الاسلامى الذين ظلت أسماؤهم تتردد فى جامعات أوربا طوال العصر الوسيط ..؟

فى اعتقادنا أن احياء التراث ، وتجديد الفكر العربى الاسلامى ، وتغذيته بدماء جديدة مع المحافظة على أصالته وبعث الحياة فيه ، لا يمكن أن يتم الا اذا تضافرت جهود المفكرين عموما ، والمشتغلين بالحقل الفلسفى على وجه الخصوص ، بحيث ينشأ بينهم لون من ألوان الحوار الخصب المثمر البناء . لكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك وقد عز اللقاء المباشر ..؟ لابد من وجود رابطة بينهم بطريقة أو بأخرى . ومن هنا نبتت فكرة اصدار مجلة فلسفية لعلها تسهم فى تحقيق الامل المنشود ، مجلة تربطهم وتؤلف بينهم ، وتفسح صدرها لشتى وجهات النظر ، مهما تباينت وترحب بالاختلاف فى الرأى وتعتبره ظاهرة صحية ودافعا الى التقدم والوصول الى الحقيقة .

وعلى هذا النحو ظهرت هذه الفكرة التى تبناها قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية بجامعة الفاتح (طرابلس سابقا) بالجمهورية العربية الليبية لتكون أداة ربط وتجميع لاساتذة الفلسفة والاجتماع بالدول العربية بوجه خاص والمهتمين بالدراسات الانسانية بوجه عام ، ولعل ذلك ان يكون فاتحة خير وبشيرا بالوحدة الكبرى بين أقطار الامة العربية ..

لكن اذا كان قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة الفاتح قد تبنى الفكرة فانه يأمل أن تتعاون معه جميع أقسام الفلسفة والاجتماع بالجامعات العربية ،

وكذلك أساتذة الفلسفة وائمة الفكر العربى فى جميع ارجاء الارض العربية ـ اذ بهذا الجهد الجماعى وحده يمكن للحلم أن يتحقق وللفكرة أن تشهد ضوء النهار • فليس الهدف من اصدار المجلة مجرد نشر مجموعة من المقالات والابحاث والدراسات لاساتذة هذا القسم ، والا لكانت نسخة مكررة من الصحيفة التى تصدرها أية كلية فى أية جامعة ، لكن الهدف هو انشاء ندوة أو رابطة للحوار يلتقى فيها أساتذة الفلسفة والاجتماع ليفكروا معا بصوت مسموع • وفى سبيل تحقيق هذا الهدف كان اصدار المجلة وفى سبيل تحقيقه أيضا فاننا نأمل فى تبادل الزيارات للتعرف على وجهات النظر على نحو مباشر ، وفى عقد الندوات الدورية لتبادل الاراء والافكار والاستفادة من الدراسات التى تمت فى كل قطر على حدة ـ والعدد الذى بين يديك هو العدد الاول من هذه المجلة الوليدة • مطروح للمناقشة وابداء الرأى وأبوابه ليست ثابتة وانما هى مجرد اقتراح مفتوح يرحب بكل نقد وبأى تعديل • كما أننا ننوى أن ننشىء أبوابا جديدة ، اذا أمدتنا بالطبع الجامعات العربية بالمادة العلمية اللازمة ، ننوى ، مثلا ، ان نخصص بابا للرسائل الجامعية نعرض فيه بايجاز لاهم الرسائل الجامعية التى قدمت فى ميدان الفلسفة والاجتماع بالجامعات العربية لكى يستفيد منها الباحثون فى تلك الميادين ، كذلك ننوى أن نخصص بابا للكتب الجديدة نعرض فيه لهذه الكتب بالتحليل والنقد وآخر للنصوص الفلسفية نعرض فيه لاهم النصوص التى حققت أو ترجمت الى اللغة العربية • كما ننوى اصدار أعداد خاصة تعالج قضايا فلسفية ومشكلات اجتماعية او تدرس شخصيات فلسفية عربية وغربية •• لكن ذلك كله يتوقف على مدى تقبل الزملاء فى العالم العربى للفكرة ومشاركتهم فى تحقيقها واسهامهم الفعال فى اخراجها الى حيز الوجود والله يوفقنا جميعا لما فيه خير امتنا •

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

القسم الأول

الدراسات الفلسفية

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

في فلسفة الأخلاق

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الاصول الفلسفية
للفكر الاخلاقي عند الماوردي

د. محمد على ابو ريان
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الماوردى وعصره :

هو قاض القضاة أبو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى ، ولد بالبصرة(١) عام ٣٦٤ هـ ـ ٩٧٤ م ، وارتحل الى بغداد وتعلم بها ، وعلم ، ثم ما لبث أن اشتغل بالقضاء فى البصرة وبغـــداد حتى وصل الى منصب قاض القضاة عام ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م وعلى الرغم من أن انتاج الماوردى العلمى كان محدودا بالقياس الى ضخامة حركة التأليف فى عصره الا أن تواليفه (٢) تنم عن طول معاناة للمعانى وتصنيف الافكار وتركيز الخبرة والتجربة فى عبارات حسان لا تخلو من جمال العبارة واتساقها ٠

عصر الماوردى ومدرسته :

نحن لا نعرف الكثير عن شـــيوخ الماوردى المباشرين ومنهـــم : أبو القاسم السميرى ٣٨٠ هـ وأبو حامد الاسفراييني ، على أننا نعرف تماما أنه سار على درب الشافعية وتعلم فقهها وأخذ عن شيوخها وذكره السبكى فى جملة من ذكر من فقهاء المدرسة الشافعية(٣) ٠

وكان من جملة تلاميذه الخطيب البغدادى (المتوفى عـــام ٤٦٣ هـ) وعبد الملك المقدسى (المتوفى عام ٤٨٩ هـ) وأبو القاسم القشيرى الصوفى المشهور وصاحب الرسالة القشيرية (والمتوفى عام ٤٩٤ هـ) ٠

---

١ ـ راجع ترجمة حياته فى : وفيات الاعيان ـ الوافى بالوفيات ـ معجم الادباء ـ تاريخ أبى الفداء ـ طبقات الشافعية وقد اتفق هؤلاء جميعا على أن ميلاده كان عام ٣٦٤ هـ ووفاته عام ٤٥٠ هـ ٠٠ وقد وردت سيرته كاملة فى المراجع التالية : الخطيب البغدادى (تاريخ بغداد) المجلد الرابع ص ٣٦٩ ـ السبكى : جـ ٤ ص ٦٤ ـ طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ـ ٠٠٠ تحقيق كامل بكرى جـ ٢ ص ٣١٨ ٠

٢ ـ مؤلفاته : أدب الدنيا والدين / الاحكام السلطانية / الاقناع / أدب الوزير / تعجيل النظر وتسهيل الظفر / كتابه فى النحو / وقد نشر منه جزءان بالعراق / تفسير للقرآن سماه : النكت العيون فى تأويل القرآن الكريم / توريث ذوى الارحام القريب والبعيد ٠

٣ ـ السبكى : طبقات الشافعية ص ٣٠٣ ٠

عصر الماوردى :

لقد بلغت الثقافة الاسلامية أوج عظمتها فى عصر الماوردى على الرغم من حالة الانحطاط السياسى الذى آلت اليه بعض دويلات الخلافة فى العصر العباسى الثانى حيث استأثر الترك والديلم بمقاليد السلطان وخفت صوت القوة العربية ، وانتقلت السيادة من أيدى الفرس (وكانت مستترة) الى أيدى الاتراك فأصبحت سافرة ولا أخلاقية ، وكان الماوردى يمثل فى اتجاهه السياسى وسط هذا الخليط الكبير من الشعوب الاسلامية غير العربية موقف المدافع عن ضرورة النسب الى قريش في اختيار الامام بعد أن أطاح الفرس بهذا المبدأ وأحلوا التبنى الروحي محل التبنى الدموى ولا سيما عند الباطنيين وصوفيتهم على وجه الخصوص .

لقد تداخلت عوامل الانشقاق العقائدى مع تيارات الفرقة السياسية فجعلت من العصر بوتقة تتفاعل فيها سائر المبادىء والاراء ، لقد تخطت الحضارة الاسلامية عصر الترجمة والنقل ، وأخذ العقل العربى يسهم فى الفكر الانسانى فأضاف وأبدع فى جميع المجالات ، وتمثل معظم هذا الانتاج فى القرون الثلاثة بعد القرنين الاول والثانى للهجرة . واذا ألقينا نظرة فاحصة على عصر الماوردى أى خلال القرن الرابع وبدايات القرن الخامس الهجرى نجد شخصيات ذات تأثير بالغ فى الفكر السياسى الاسلامى ومنها الفارابى(١) وشهاب الدين أحمد بن الربيع(٢) ، ومسكويه(٣) ، والقاضى عبد الجبار(٤) ، وابن سينا (٥) وامام الحرمين أبو المعالى الجوينى (٦) ، ونظام الملك الطوسى صاحب عمر الخيام (٧) والحسن الصباح ، ثم نجد الغزالى (٨) وأبا بكر الطرطوشى (٩) فيما بعد .

---

١ ــ الفارابى ٢٥٧ / ٣٣٩ هـ .

٢ ــ ابن الربيع النصف الثانى من القرن الثالث وبدايات الرابع .

٣ ــ مسكويه ٣٣٠ / ٤٢٢ هـ .

٤ ــ القاضى عبد الجبار ــ / ٤١٥ هـ .

٥ ــ ابن سينا ٣٧٠ ــ ٤٢٨ هـ .

٦ ــ أبو المعالى الجوينى ــ / ٤٧٨ هـ .

٧ ــ نظام الملك الطوسى ٤٠٨/٤٨٥ هـ .

٨ ــ أبو حامد الغزالى ٤٥٠/٥٠٥ هـ .

٩ ــ أبو بكر الطرطوشى ــ / ٥٢٠ هـ .

وهؤلاء يمثلون تيارا مستمرا فى الفكر السياسى والاخلاقى وفىالحركة الثقافية الاسلامية على وجه العموم ٠

وسنرى كيف أن الماوردى لم يخرج فى معالجته للفكر السياسى والاخلاقى عن الخط أو التيار الاسلامى الذى انبثق عن فلسفة الفارابى بعد أن أشرب روح الاسلام وعاصر تجربته الفريدة ، فقد شهد العصر دولة الفاطميين الاسماعيلية فى مصر وحماتهم من الفدائيين الحشاشين وحكم الشيعة الاثنا عشريه فى دولة بنى بويه بالعراق ثم آل حمدان فى حلب ودمشق وبدايات مسيرة السلاجقة الظاهرة لاعادة حكم أهل السنة والجماعة بعد أن حلت النكبات بدعاة الباطنية والاعتزال ، وأخذ الاشاعرة أصحاب الطريقة الوسطى يسيطرون على جموع البسطاء من المسلمين تحت ستار العودة الى فريق السلف الصالح وتجريد العقيدة مما شابها من غلو الفرق الضالة ، وتمثلت قمة هذا المد الاشعرى فى شخصية أبى حامد الغزالى ٠ والامر الذى لا شك فيه أن الماوردى ـ وكان شديد الحذر ـ لم يكشف بوضوح عن حقيقة معتقدة ، ولا يمكن القول بأنه اتخذ مذهبا وسطا فنهض به فى طريق الاشعرية ولكن النقد الباطن لنصوص كتاب أدب الدنيا والدين ، نجد أنه يكشف لنا عن تأصل فكر الماوردى الاعتزالى لا سيما وأنه قد عاش فى عصر القاضى عبد الجبار صاحب المغنى ، فقد عنى كثيرا بتأصيل فكرة العدل فبعد أن ذكر أن العدل على ضربين : عدل الانسان فى نفسه وهذا هو مدار الاخلاق على ما سنرى ، ثم عدل الانسان مع غيره وهذا هو مجال علم السياسة يعود فيجعل فكرة العدل أساسا ومنطلقا لكل شرط من الشروط الستة (١) التى اشترطها لقيام الدولة واستمرارها وصلاحها رابطا بين الاخلاق والسياسة عنطريق أرسطو والاسلاميين فيما بعد ٠ وهكذا نجد عندالماوردى مدخلا لاتهام ابن الصلاح اياه بتهمة الاعتزال فضلا عن موافقته للمعتزلة فى القدر وقد ذكر بعض المؤرخين أن الماوردى لا يوافق المعتزلة فى مسألة خلق القرآن وهذا ما يورده السبكى فى طبقاته ٠

---

١ ـ راجع : أدب الدنيا والدين / المطبعة الاميرية القاهرة ١٩١٨ م ص ١١٣ـ١٢٥ القواعد أو الشروط الستة هى : ١ ـ دين متبع (عدل الانسان فى نفسه) ٢ ـ سلطان قاهر : علة مانعة من الظلم ٠ ٣ ـ عدل شامل : اجتماعى / سياسى / أخلاقى من نظرية الفضيلة ٠ ٤ ـ أمن عام : (الامن أهنأ عيش والعدل أقوى جيش) ٥ ـ خصب دار : حتى تتحقق عدالة توزيع الثروة ٠ ٦ ـ أمل فسيح : لكى يضمن الاستمرار فى عدالة توزيع الاعباء المتكافئة على الاجيال المستمرة فهذه عدالة تاريخية ٠

أما جمهرة المؤرخين فانهم لا يحسمون الخلاف حول هذه المسالة ، اذ لا يمكن الاستناد الى نص واضح عند الماوردى نستطيع معه الحكم على موقفه بهذا الصدد ، وعلى أية حال فان المسألة تحتاج الى تحليل مستوعب لنصوص الماوردى قد يكشف الستار عن حذر معتقده فى عصر بدأت تكتسحه تيارات المد الاشعرى ٠٠

على أنه يمكن القول على ما ذهب الداوودى(١) ٠ ان القول بالقدر يعد سمة أساسية من سمات أهل العدل والتوحيد ، وأنه أصل جوهرى يجمع رجال هذه الطائفة الذين قد يختلفون فى أقرب الامور الفرعية ، كمسألة خلق الجنة والنار (٢) ولكنهم لا يتفرقون شيعا حول مسائلهم الجوهرية مثل العدل والتوحيد والقدر ٠

اولا : الفكر الاخلاقى فى الاسلام الى عصر الغزالى :

نحن نعرف جيدا أن المسلمين من حيث الممارسة ، كانوا يجعلون من القرآن والسنة المنبعين الاساسيين للنظر والسلوك فى الحياة العامة والخاصة على السواء ٠ وهكذا كان الحال فى مجال الاخلاق والسياسة ، فلم يشذ الخلفاء الراشدون بعد الرسول عن هذه القاعدة ولم يلجأ أحدهم الى فكر أو تجربة دخيلة ، وحينما دهمت أحداث التاريخ الدولة الاموية ابان نشأتها ووجد معاوية الدولة العربية العظيمة تواجه أمما ودولا قديمة كبرى ، كان عليه أن يقيم نظاما للدولة يتفق مع روح العصر واحكامه ورسومه ومواصفاته ، فاستعار النظم الفارسية فى تنظيم ادارات الدولة ومرافقها أى (دواوينها) واستعمل لنفسه الحجاب والوزراء وأصحاب الشرطه الخ ٠٠

ولهذا فان النظم الاسلامية يمكن أن يقال انها وضعت وضعا عن طريق النقل ، وجاءت كتابات المؤرخين الاسلاميين فى هذا المجال مقنعة أو مبررة ، أو مصنفة ، تصنيفا جديدا ، وهكذا الامر فى مجال الاخلاق ، فقد جاءت الفلسفة اليونانية بنسق جديد فى الفكر الاخلاقى يرتبط عن كثب بنسق جديد من الفكر السياسى والنظم السياسية التى لم تكن معروفة عند الغرب ٠

ومن ثم فانه يجب التمييز بين العنصر الاسلامى الخالص ، والعنصر الدخيل فى مجال كل من السياسة والاخلاق ٠

---

١ ــ الداودى ٠ طبقات المفسرين الجزء الاول ١/٤٢٣ حتى ٤٢٥ ط مصر ١٩٧٢ م ٠

٢ ــ الايجى : المواقف ص ٣٧٥ وما بعدها ٠ الملل والنحل ١/٧٨ البغدادى الفرق ١٥٠ ٠

ويؤرخ الكتاب عادة لبداية نقل كتب الفلسفة الاخلاقية والسياسية بعصر المأمون ، فقد نقل كل من أفلاطون وأراؤه فى الجمهورية ، وكذلك أرسطو فى السياسة والاخلاق . وفى رأينا أن أول من استفاد من هذا التراث اليونانى فى السياسة والاخلاق هو أحمد بن سهل أبو زيد البلخى المتوفى ٣٢٢ هـ . صاحب كتاب السياسة ، وآداب السلطان ، وأخلاق الامم (١) .

وكان البلخى هذا تلميذا للكندى ، وكان من أوائل المعتزلة الذين اهتموا بالفكر الفلسفى واتهم كذلك بتناول مسائل السياسة ثم نجد تيار السياسة والاخلاق اليونانى يصب فى كتب الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها ،

وعلى الرغم من أن الفارابى قد عدل فى آراء أفلاطون وأدخل عليها قدرا من أحكام الفقه الاسلامى ، الا أنه عرف بتعقبه للاصل اليونانى وعلى هذا فلم نلاحظ استفادته من ممارسته للحياة والفكر فى مناخ التجربة الاسلامية ، وان كان هذا هو حال الفارابى ، فاننا نجد تيار السياسة والاخلاق الذى اصطبغ بالصبغة الاسلامية رغم التحامه بالرافد اليونانى ، هذا التيار الذى بدأ من أحمد ابن سهل البلخى نجده يستمر فى خلال كتابات كل من شهاب الدين أحمد بن الربيع خلال القرن الثالث الهجرى معبرا عنه فى كتابه (سلوك المالك فى تدبير الممالك) ثم مسكويه (٣٣٠ ـ ٤٢١ هـ) من خلال تهذيب الاخلاق والفوز الاصغر ـ وتجارب الامم ، ثم يصب مسكويه تكامل آرائه فى الماوردى (٣٦٣ـ ٤٥٠ هـ) . وهذا مالا يفطن اليه أحد من الباحثين فى محيط السياسة الاسلامية ثم لا يلبث هذا الفكر أن يجد طريقه الى كتابات نظام الملك الطوسى (٤٠٨ ـ ٤٨٥ هـ) رفيق عمر الصباح وعمر الخيام ـ وصاحب كتاب سياسة نامة (٢) يستمر متابعا التيار السياسى الاخلاقى عند الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) فى فاتحة العلوم وفى احياء علوم الدين الجزء الثانى عشر ، وفى الاقتصاد فى الاعتقاد ويصب هذا كله عند أبى بكر الطرطوشى المتوفى ٥٢٠ هـ فى كتابه (سراج الملوك) ومجمل هذا التيار القول بأن الانسان مدنى بالطبع(٣) ، ولما كان هذا عاجزا عن سد حاجاته بنفسه ، لهذا فهو محتاج الى التعاون مع الاخرين لسد هذه الحاجات ، وهذا هو السبب الجوهرى فى قيام الدولة والمجتمع ، ولما كان المجتمع يهدف الى تحقيق السعادة لافراده ، وكان هذا الهدف مرتبطا بسلوك الافراد أنفسهم بحسب معنى الخير ، لهذا فاننا نجد الآخلاق جزءا من السياسة أو منضوية تحتها هذا هو خلاصة الفكر السياسى والاخلاقى عند كل من أفلاطون

---

١ ـ الداودى . طبقات المفسرين ٤٢/١ ، ٤٣ ط مصر ١٩٧٢ م .

٢ ـ راجع تراث الانسانية مجلد ٩ عدد ٢/د . سعد زغلول عبد الحميد

٣ ـ الماوردى . أدب الدنيا والدين ص ١٢٢ .

وأرسطو نجده ممثلا فى كتاب الجمهورية للاول ، وفى كتب السياسة والاخلاق للثـــانى ٠

وقد ربط الاسلاميون منذ البلخى بين السياسة والاخلاق متتبعين بذلك التقليد الارسطى ٠

ونلاحظ من ناحية أخرى أن الاســـلاميين يرون أن الله خلق فى نفس الانسان الميـــل الطبيعى الى الاجتماع وبذلك يضفون طابعـا الهيا على التجمع البشرى ، وكذلك فقد منح الله الانسان العقل ليرشده الى الصواب ويهـــديه الى الخير والسلوك الحسن ، ويلح كل من مسكويه والماوردى على هذه الوظيفة السياسية للعقل ، مما يؤيد دعوى القائلين بوجود موقف اعتزالى عند الماوردى ٠

الا أن مؤلفا باكستانيا يذكر أن شهاب الدين أحمد بن الربيع هذا أول من كتب فى علم السياسة فى الاسلام ، وان كتاب (سلوك المالك) هو أول مؤلف باللغة العربية منذ ذلك التاريخ(١) ولكن كتابات البلخى المبكرة أثبتت بما لا شك فيه أنه كان ثمة اشتغال بالتأليف فى السياسة ، قبل الفارابى أو غيره بزمن كاف ٠ وان البلخى هذا لم يكن متأثرا بالسياسة اليونانية بالطريقة التى كان عليها الفارابى بل لقد أعطى بكتاباته الصبغة الاسلامية الخالصة ٠
وأيا ما تصفحنا كتابات مسكويه أو الماوردى مثلا،فى مجال الفكر الاخلاقى الذى نعنى بدراسته فى هذا البحث ، فاننا نجد اتفاقا يكاد يشعرنا بالتطابق سواء فى المنهج أو فى المضمون ٠

فالسعادة هى الهدف عند الاثنين ، والعقل يحصـــل السعادة عن طريق اكتساب الفضائل ، والفضائل ليست أخلاقية فحسب ، بل منها ما هو نظرى ، ومنها ما هو فكرى ومنها ما هو خلقى أو عملى ٠ وهـــذا هو رأى المعلم الاول ٠ وكذلك فان الفضيلة وسط عند الاثنين مسكويه ، والماوردى ، فضلا عن البلخى وابن الربيع والفارابى ٠ وهكذا نجد تيار الفلسفة السياسية والاخلاقية يستمر هذه القرون الطوال بعد عصور الترجمة حتى ينتهى عند الغـــزالى ، وأبى بكر الطرشوشى (٥٢٠ هـ) ٠

---

1 — SHIRWANY : Studies in Muslim political thought and administration, P. 47.

راجع أيضـا بهذا الصـــدد « خصائص الفكر السياسى فى الاســـلام » للدكتورين جلال شرف وعلى عبد المعطى ٠

ثانيا : اخلاق السعادة او نظرية الخير الاسمى عند الماوردى ·

(أ) مراتب الحياة الاخلاقية :

١ ـ سيرة الهوى : (١) (اللذة الحسية) ـ يشير الماوردى فى هـذا الجزء من كتابه الى مقدمة فى الاخلاق نجدها عند أرسطو بشىء من التعديل ، ونجدها أيضا فى القرآن الكريم ·

فقدأشار الماوردى الى هوىالنفس وكيفأنه أمرمهلك يودى بها ويتلفها ، وأكد عدا هذا المقدار بأن ذكر أن الميل الى أمر من الامور والكلف به ، وهو يقصد بذلك ـ الحب ـ للملذات الجسمية المهلكة،انما يؤدى بالمرء الى الفسق والفجور، وقد أشار أرسطو الى أن حياة اللذة الجسمية المفرطة مهلكة ، وأنه فى طريق بحثه عن السعادة يحلل معنى الخير مقيدا بما تعارف عليه العـامة والجمهور من مدلول سطحى للخير ، من حيث أن من المتفق عليه ، أنه ما دام الانســـان يطلب السعادة فلابد أن يتجه الى وجهة الخير ، ولكن الخير هو العامل الاساسى فى تجريد معنى السعادة ، وفىالوصول بالمرء الىالسعادة الانسانية المنشودة ، التى هى هدف وغاية للحياة الانسانية · ويحلل أرسطو معنى اللذات الجسمية فيرى : أن من المرغوب فيه أن يطلب الانسان اللذة ولكنه اذا أفرط فيها فان هذه اللذة قد تنقلب شرا وألما ، يؤدى بالانسان الى تلف بدنه وضياع صحته ، وهذا أمر يؤدى به الى عكس الغاية الانسانية من الحياة ، أى السعادة أى يؤدى الى الشقاء فىالدنيا ومن وجهة نظرالدين فىالدنيا والاخرى وكما يقولالماوردى (أن النار قد حفت بالشهوات) أى بلذائذ اللذة الجسمية المبالغ فيها ، منحيث أن اعتدال الشهوة أمر مرغوب فيه لصحة البدن واكتمال حياته · نجد أنالمقابل لهوى النفس وميلها هو الذى تشير اليه آيات الذكر الحكيم (النفس الامارة بالسوء) تلك التى تدفع الانسان الى ايثار الملذات والشهوات على طلب الحكمة والفضائل وحينما تستبد به النفس الامارة بالسوء تحدث حالة ـ الميل ـ أو عشق الملذات ، ويكون الانسان كالبهيمة تتحكم فى سلوكه الغرائز ·

٢ ـ سيرة المـــال :

لقد رأينا كيف أن سيرة الهوى والمروغ فى ملذات الحس لا تفضى بالمرء الى تحقيق السعادة وهنا يتساءل الاخلاقيون الارسطيون ومنهم الاسلاميـــون الذين يمثلون تيارا محددا فى الفكر الاسلامى الاخلاقى سبقت الاشارة اليـــه يتساءلون : هل يؤدى الغنى أو كثرة المال الى تحقيق السعادة أى خير الانسان

---

١ ـ أنظر الماوردى : أدب الدنيا والدين الفصل الاول ـ العقل وذم الهوى ص ٢ ط مصر ١٩١٨ م ·

الاقصى من حيث أن الجمهور يقولون بذلك وأرسطو واشياعه من الاخلاقيين أن الاخلاق علم عملي وانه يجب أن نتلمس مفاهيمه من الخبرة العملية أى من ممارسة السلوك الواقعي الاخلاقي ومع أننا لا نجد انتقالا واضح المعالم عند الماوردي من سيرة الهوى الى سيرة المال اذ أنه يخلط سيرة المال بسيرة العلم ويناقشهما معا مع هذا الا أننا نستطيع افراد نصوص قاطعة عن سيرة المال في ثنايا أقوال الماوردي(١) .

فقد أشار الى وجوب تفضيل العلم عن المال وقد خص به الانبياء والملوك وذوى الفضل من الناس قائلا (فأما المال فظل زائل وعاريه مسترجعة وليس في كثرته فضيلة ولو كانت فيه فضيلة لخص الله به من اصطفاه برسالته واجتباه لتوبته) .

وقد كان أكثر أنبياء الله فقراء ولعدم الفضيلة في المال منحه الله الكافر وحرمه المؤمن .

قال الشاعر :

كم كافر بالله أمواله ... تزداد أضعافا على كفره

ومؤمن ليس له درهم ... يزداد ايمانا على فقره

يا لائم الدهر وأفعاله ... مستغلا يزرى على دهره

الدهر مامور له امر ... ينصرف الدهر على امره

وقال على بن ابى طالب :

(العلم خير من المال ـ العلم يحرسك وأنت تحرس المال العلم حاكم والمال محكوم عليه ـ مات خزان الاموال وبقى خزان العلم)

ويستطرد الماوردي قائلا (على أن العلم والعقل سعادة واقبال وان قل معهما المال وضاقت معهما الحال ، والجهل والحمق حرمان وادبار وان كثر معهما المال واتسعت معهما الحال لان السعادة ليست بكثرة المال ، فكم مكثر شقى ومقل سعيد ، وكيف يكون الغنى سعيدا والجهل يضعه أم كيف يكون العالم شقيا والعلم يرفعه) (١) .

---

١ ـ راجع الماوردي : أدب الدنيا والدين ص ٢٥ الى ص ٣١ .

ومع أن المال على مايذكر الماوردي ليس مطلبا أساسيا في ذاته يحقق سعادة الانسان (وهو في هذا يتفق مع أرسطو وسابقيه) الا أنه رغم ذلك يتفق مع أرسطو واشياعه على أن المال له دخل في تحقيق سعادة المرء بالقدر الذى لايكون فيه مطلبا أساسيا في الحياة مثله في ذلك مثل الصحة فهي تطلب كالمال مع طلب العلم الذى هو مطلب جوهرى لتحقيق السعادة على ما سنرى في سيرة العقل أو العلم ، ويؤيد الماوردى رأيه هذا في موضع آخر من كتاب أدب الدنيا والدين حينما يتكلم عن القواعد التى يصلح بها حال الانسان فيسير الى المادة الكافية أى الى الناحية المالية التى ترجع الى مصادر أربعة :

صناعة أو زراعة أو تجارة أو انتاج حيوان(١) .

٣ ـ سيرة العقـــل (العلم) (٢) :

يتناول الماوردى سيرة العقل في طريق السعادة في الفصل الثانى مـن كتابه (أدب الدنيا والدين) حيث يعرض لادب العلم والعلماء فيذكر أن للعلم فضلا وشرفا وأنه لا غاية له الا ذاته وهذا يعنى أن الماوردى انما يقصد حيـاة (التأمل) والعلم الخالص الذى نطلبه للفهم والتفسير والاحاطة بعالم الاشياء في الدنيا ومواعيد النبوة في الاخرة .

ولما كان العلم في ذاته فضيلة مثله في هذا مثل أجناس الفضائل الاربع التى أشار اليها مسكويه وسيعيد ذكرها الماوردى من حيث أنها كلها انما تحقق السعادة فينتهز الماوردى هذه الفرصة بهذه المناسبة ليعطى هنا قاعدة علميـــة منهجية فيذكر أن لكل علم أوائل تؤدى الى أواخره ومن ثم فهو يسلم بقيام العلم على حقائق أولية ومبادىء أصولية وان العلوم جميعا تسير على قواعد استدلالية منطقية تحكم مقدماتها نتائج وتترابط نتائجها مع مقدماتها وهذا هو معنى العلم عند أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان . ولكننا عند تصنيفه للعلوم الذى تجاوز فيه تصنيف أهل السنة الاوائل نجده من ناحية يقبل العلوم الدنيوية ويعتبرها فرض كفاية بينما يعتبر طلب العلوم الدينية ـ فرض عين ـ وهو يستدل بذلك على موقفه بعبارة الشافعى (من تعلم القرآن عظمت قيمته ومن تعلم الفقه نبل مقداره ومن كتب الحديث قويت صحته ومن تعلم الحساب جزل رأيه ومن تعلم اللغة رق طبعه) .

ويستكمل الماوردى معالجته لموضوع العلم وبيان قيمته وكيف أنه موضوع العقل الاثير وأنه والعقل سعادة واقبال فيرى أن العلم يجب أن تستبعد فيـه المبادلة وأن يكون مشاعا فلا يحرم البليد في العلم ولا يمنع عن العلم أحد ولكن يمنع عن العلم من يتخذ العلم وسيلة للاضرار بالناس مثال ذلك : الحيلولة بين

---

١ ـ نفس المصدر السابق ص ٢٠٨ .

٢ ـ راجع نفس المصدر السابق / الفصل الثانى .

العلم وصانعي الاسلحة الفتاكة المبيدة للبشر وهذا أمر ينادي به علماء الاخلاق والاجتماع اليـــوم .

ويجرنا ذلك الى قاعدة أخلاقية اشار اليها الماوردي وهي قاعدة أفلاطونية قديمة تقضي بتطابق العلم مع السلوك أو النظر والعمل يقول الماوردي : (ان زهد الناس في طلب العلم انما يرجع الى قلة انتفاع من علم بما علم) . يؤكد الماوردي على هذا المعنى فيقرن النظر بالعمل لتحقيق الأمان النفسي

ويطالب العلماء بالتواضع والامتناع عن ابداء الرأي عند الجهل بالامور فمن قال لا أدري فقد أفتى اعتبارا بالاية الكريمة (وفوق كل ذي علم عليم) .

وقد اتضحت لنــا من خلال المقــارنة بين كل من أرســطو والاخلاقيين الاسلاميين ومن بينهم الماوردي الى أن الاخلاق عند أرسطو لا تخضع للنظـــر العقلي بل بقدر ما تستند الى الخبرة العملية ، ويظهر دور العقل فيها متـأخرا عند اختيار الوسط العدل أو عند تلمس طريق الخير الاسمى اذ لا بد هنا من أن يكون العقل هاديا ومرشدا منذ البداية ابتداء من سيرة اللذة وانتهاء بحياة التأمل والحكمة غير أن الاسلاميين وضعوا فكرة العقل الهادي المرشد كبداية جوهرية في السلم الاخلاقي وأظهروها بعد أن أخمدها أرسطو وقالوا أن الله وهب لنا العقل لهدايتنا سواء الى الصواب أم الى الخير .

وعلى أية حال فالعبرة هنا بالهدف أو بالنتيجة فيكون العقل وموضوعه العلم والتأمل هو غاية الغايات لتحقيق السعادة سواء عند أرسطو أو الماوردي .

٤ ـ في الصـــداقة :

يشير أرسطو الى أن للصداقة مدخلا في السعادة ويعدد أنواع الصداقة فيرى أن بعضها عرضي يقوم على أساس المنفعة والهوى وان ما هو دائم منها انما يقوم على أساس حب الخير ذلك أنه اذا كانت صداقة الاشرار تحدث من أجل كثرة أو منفعة فان صداقة الاخيار انما تقوم على تماثلهم وتشابههـم في طلب الصداقة لذاتها : أي بحسب مبدأ الخير .

ويؤكد أرسطو على هذا التماثل أو (التجانس) في الصداقة وكيف أن هذا التجانس هو السبب الاساسي في اجتماع الاصدقاء وكما يقول الشاعر : (ان الطيور على أشكالها تقع) .

فاذا انتقلنا الى الماوردي نجد أنه يجعل الالفة الجامعة قاعدة من قواعـد صلاح حال الانسان وسعادته ، والالفة هنا تعني عنده أن يكون الانسان الفـا ومألوفا ويعلل أسبابها ويجعل التجانس أو المماثلة حجر الزاوية في قيام هذه الالفة الجامعة التي تقابل الصداقة عند أرسطو ، ولو أن الماوردي يستطرد في تفصيلات نفسية ليصف هذه الصداقة القائمة على التجانس(١) .

١ ـ راجع الماوردي أدب الدنيا والدين من ص ١٤١ .

(ب) بين ارسطو والماوردى

دراسة مقارنة :

لقد رأينا فى كتابات أرسطو عن هذا البحث كيف يبدأ بوصف حياة الشهوة أو اللذة الجسدية وكيف رفض أن يجعل منها هدفا يتحقق به سعادة الانسان وهو ينتقل بعد هذا الى مناقشة المستويات المختلفة لتحقيق معنى السعادة فيرفض أن تكون راجعة للنسب الشريف أو للتشريف السياسى أو للصحة الجسدية أو للمال رغم أنه لا يمكن أن يعتبر فى ذاته خيرا أقصى للانسان .

ورأينا كيف يتساءل أرسطو عن حقيقة الخير الاسمى مثله فى ذلك مثل أفلاطون المثالى ولكن أرسطو هنا ينحى منحى عمليا فيرى أن من الصفات ما له مدخل لتحقيق السعادة مثل نبل المحتد ووسامة الخلقة وصحة البدن وكفء الثروة ومع ذلك فانه اذا تحققت لديه كل هذه المميزات فانه يبقى ما ينشده الانسان بالطبع أى - خيره الاسمى - وهو ممارسة فضيلته الجوهرية كحيوان ناطق أى ممارسة حياة الحكمة والتأمل وموضوع التأمل هو العلم وقد أخذ العلم والحكمة بمعنى واحد ذلك لان المسلمين يرون ارتباط النظر بالعمل ارتباطا وثيقا فالعلم لا يصح الا بالعمل وكذلك الحكمة هى ارتباط النظر بالعمل فيكون كل منها مطابقا للاخر وعلى أية حال فقد انتهى بنا المطاف عند الماوردى الى طلب العلم لتحقيق سعادة الانسان أو خيره الاسمى وهذا هو مجمل الرأى الارسطى بهذا الصدد .

ثانيا : نظرية الفضيلة بين ارسطو والماوردى :

يتفق الماوردى مع السابقين عليه الذين أشرنا اليهم من مؤلفى الفلسفة الخلقية فى الاسلام فى أن الفضيلة هى الوسط العدل وما دام مدار السعادة وتحقيقها انما يتم باكتساب الفضائل والفضائل على أجناس أربعة ، كما أشار هؤلاء الاخلاقيون ، وما دمنا بصدد الفضائل الاخلاقية فاننا نتناول الوسط العدل بالنسبة لهذه الفضائل بشىء من الايضاح والتفصيل .

يقول الماوردى : (وقد قالت الحكماء : الفضائل هيئات متوسطة بين حالتين ناقصتين وأفعال الخير تتوسط بين رذيلتين فالحكمة واسطة بين الخير والجهالة والشجاعة واسطة بين التهور والجبن والعفة واسطة بين الشره وضعف الشهوة والسكينة واسطة بين السخط وضعف الغضب والفكرة واسطة بين الحسد وسوء العادة والظرف واسطة بين الخلاعة والقوامة والتواضع واسطة بين الكبر ودناءة النفس والشجاعة واسطة بين التبذير والتقتير ... والوقار واسطة بين الهزء والسخافة واذا كان ما خرج فى الاعتدال الى ما ليس باعتدال خروجا عن العدل الى ما ليس بعدل كان ما خرج عن الاولى الى ما ليس بأولى خروجا عن العدل الى ما ليس بعدل (١) .

---

١ - الماوردى : أدب الدنيا والدين ص ١٢١ ، ١٢٢ .

ويثبت الماوردى على رأيه هذا قائلا : (أن النبى قد قال أن خير الامور أوسطها) ، وكذلك قد قال على بن أبى طالب خير الامور النمط الاوسط ، اليه يرجع العالى وبه يلحق التالى • وأشار الى أن هذا كله مستمد من القرآن الكريم (وجعلناكم أمة وسطا) والامر الذى لا شك فيه أن هذه النظرية الاخلاقيـة فى تعريف الفضيلة تعبر تماما عن موقف أرسطو الاخلاقى فى كتاب الاخـلاق النيقو ماخية ، فالفضيلة عند أرسطو هى الوسط العدل بين افراط وتفريط كليهما رذيلة غير أن الماوردى لم يدرك معنى الوسط العدل ولم يحدد طبيعته فهل هو الوسط الرياضى أم غير ذلك لقد اكتشف أرسطو أن الوسط الاخلاقى يحدده العقل والممارسة وليس شيئا غير ذلك وقد تكون فضيلة ما أقرب الى طرف منها الى طرف آخر فالشجاعة كفضيلة أقرب الى التهور كافراط (رذيلة) منه الى الجبن كتفريط (رذيلة) وكذلك الكرم أقرب الى الاسراف وهو افراط منه الى التقتير وهو تفريط وعلى ذلك النحو نجد الماوردى يهمل النظر فى هذا الجانب الرائع من فلسفة أرسطو وكذلك لم ينتبه الى أن الفضيلة رغم أنهـا وسط الا أنها تعد قمة من السلوك الاخلاقى •

وبينما نجد الماوردى يفضل تحديد معنى الوسط العدل نجد فيلسوفـا اخلاقيا معاصرا للماوردى وهو مسكويه يشير فى كتاب التهذيب الى أن للفضائل أوساطا بين أطراف هى الرذائل وأن هذا الوسط الذى يكون الفضيلة ليس الوسط الحقيقى الذى نجده فى علم الحساب بل هو وسط أو هدف من الصعب اصابته والتمسك به دائما اذ هو يختلف باختلاف الموضوع •

يقول مسكويه : (ان الوسط فى كلا الطرفين من الاخلاق ليس على وتيرة واحدة ففى البذل الزيادة عن الوسط اذا لم تصل الى التبذير خير من النقصان فيه وهكذا) (١) •

ويبدو أن الماوردى قد أهمل الكلام عن تحديد معنى الوسط العدل رغم أنه يوجد لدى الفارابى وغيره من فلاسفة الاخلاق الذين أشرنا اليهم ويرجع السبب فى هذا الى أنه قد اكتفى بأن جعل العقل هاديا ومرشدا وخصه وحده بتحديد هذه الامور ما دام العقل هبـــة من الله منحنا اياها لارشادنا وهدايتنا وتنظيم حياتنا طلبا للسعادة فى الدنيا الاخرة •

رابعا : بين اخلاق الفرد واخلاق المجتمع عند الماوردى :

يتعين علينا بعد أن عالجنا الاتجاهات الاساسية فى الفلسفة الاخلاقيـة عند المـاوردى وتبين لنا كيف أنهـا مستقاة فى جذورها العميقة من المدرسة

---

١ ـ التهذيب ص ١٠٨ ، ١٠٩ •

الارسطية الاسلامية يجب علينا على ضوء هذا الاتجاه أن نكشف عن أخـــلاق المجتمع وأخلاق الفرد عند الماوردى أى مستوى الحياة الفاضلة التى ينشدهـا المجتمع وأبعادها ومستوى الحياة الفاضلة للفرد ·

على أنه يتعين علينا أن نشير قبل النظر فى هذا الموضوع الى مسـألة عالجها الماوردى وتحتاج الى شىء من الايضاح وهى تدخل فى معالجتنا لهـذا الموضـــوع ·

اخلاق المجتمع واخلاق الفرد :

١ ــ النسبية فى المجال الاخلاقى : يشير الماوردى فى عبارة هامة من كتاب أدب الدنيا والدين وهى (أننا يجب أن نخالط الناس بأخلاقهـــم مهما كانت دياناتهم) فكيف يمكن اذن بعد أن ربط بين الاخلاق والدين أن يطالبنا بالتخلق بأخلاق أهل الاديان الاخرى حين نعاملهم اذ أن الاخلاق مرتبطة بقضايا الدين الاساسية وتتحدد معايير الخير والشر بحسب طقوس هذا الدين أو ذاك أو مراســمه أو عباداته لهذا يصعب على المسلم مثــلا أن يتخلق بأخلاق أصحاب الديانات الوثنية حينما يعاملهم ·

وهذا الذى يدعو اليه الماوردى هـــو نفس ما يدعو اليـه علماء الاجتماع المعاصرون فى القول (بنسبية الاخلاق) ولكننا فى مجال فلسفة الاخلاق لا نقبل التسليم بنسبية المبادىء بل الاخلاق ذات مبادىء مطلقة فهى للانسان من حيث هو انسان يبقى ان المقصود فى عبارة الماوردى هو أن نفهم أمزجـــة وعادات وتقاليد أصحاب الديانات الاخرى حينما نعاملهم وهذا أمر آخر غير الاخلاق وقد ميز علماء الاخلاق بين علم الاخلاق Morales وعلم السجايا Moeurs وهذا الاخير هو الذى يقصده الماوردى فى عبارته بلا شك ·

٢ ــ وبعد أن أشار الماوردى الى مسيرة الحياة الاخلاقية طلبا للسعادة يحدد لنا مستوى الحياة الفاضلة بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع وقد أشار فى موضع آخر الى القواعد التى تصلح بها أخلاق المجتمع فى دين متبع الى سلطان قاهر الى عدل شامل الى أمن عام ثم الى خصب دار وأمل فسيح (١) ·

اما صلاح اخلاق الفرد فانه يتطلب ثلاث قواعد :

(أ) **نفس مطيعة :** تستمع الى النصح فتستحسنه فتســـلم من دواعى الهوى وتنقاد ارادتها للعقل فبالعقل يحصل التحسين والتقبيح(٢) ·

---

١ ــ أدب الدنيا والدين ص ١٢٦، ص ١٣٩ ·

٢ ــ هذا يؤيد دعوانا فى اعتزالية الماوردى ·

(ب) **الالفة الجامعة** : وقد ذكرنا أن هذه هي الصداقة عند أرسطو وتعليل قيامها يرجع الى الدين والنسب والمصاهرة والمؤاخاة والمودة ويعدد أسباب الاخاء ويجعل التجانس كما ذكرنا أساسا للاخاء ولقيام الالفة ويعدد صفات أخرى منها : المواصلة والمؤانسة وسببها الانبساط والمصافاة وسببها خلاص النية والمودة وسببها الثقة والمحبة وسببها الاستحسان لفضائل النفس وأخيرا العشق وعكس الصداقة يسميه الماوردى بالفاقة(١) ويردد الماوردى قول الكندى : بأنه الصديق انسان هو أنت الا أنه غيرك ثم ان الصداقة تثبت بالامتزاج بين الازواج ٠

ويعدد الماوردى خصالا ثلاث معتبرة فى الاخاء بعد المجانسة منها العقل الموفور والدين الواقف بصاحبه عند الخيرات والاخلاق الحميدة وميل كل صديق ورغبته فى مؤاخاة الاخر وأخيرا البر فهو يوصل للقلوب الطافا ومحبة وتعاونا (وتعاونوا على البر والتقوى) ٠

(ج) المادة الكافية (٢) :

ويقصد بها الناحية المالية وهو كما سبق أن ذكرنا مدخل لتحقيق السعادة وليست هى كل ما يتحقق به السعادة وقد أشرنا الى أن المال يتحدد فى اقتناء الزراعة أو الحيوان أو العمل بالتجارة أو الصناعة وهنا نجد الماوردى يتعرض لتقسيم العمل كما ورد فى مطلع جمهورية أفلاطون(٣) ٠

وينتهى الماوردى من تقسيمه للعمل الى أن صناعة الفكر هى أشرف صناعة ٠ أما صناعة العمل فهى أدنى الصناعات لان العمل فى نظره نتيجة للفكر وتدبيره وفى هذا الرد الكافى على دعاة الماركسية وأشباههم الذين يخضعون الفكر للمادة أو ينسبون الشرف كله الى العمل المادى واليدوى بصفة خاصة دون الفكر ٠

خاتمة :ـ

هكذا استطعنا أن نلقى بعض الاضواء على الاصول الفلسفية للفكر الاخلاقى عند الماوردى اتضح لنا منها :

---

١ ـ أدب الدنيا والدين ص ١٤٢ ٠

٢ ـ أنظر أدب الدنيا والدين ص ٢٠٨ ٠

٣ ـ الكتاب الثانى من الجمهورية ـ افلاطون ٠

١ ـ أن المسلمين استفادوا من حركة الترجمة ونقل التراث اليونانى الى اللغة العربية ولا سيما فى مجال الفلسفة والمنطق والاخلاق ·

٢ ـ ان الفارابى يعد من أكثر الاسلاميين ارتكازا على الفكر اليونانى واصلا به فى أغلب الاحيان الى أهدافه ·

٣ ـ ان كلا من أفلاطون وأرسطو قد أثر فى الفكر الاخلاقى الاسلامى نتيجة للحركة الفكرية التى حدثت فى الاسكندرونة فى العصر الهلينى ·

٤ ـ ان الماوردى لايعتبر نسيج وحده فىفلسفة الاخلاق فىالاسلام · بل هو مجرد وجه أو حلقة فى سلسلة أو فى تيار مستمر ، من فلاسفة الاخلاق فى الاسلام ، يبدأ بالبلخى ليصب فى النهاية عند أبا بكر الطرطوشى ، مع اختلاف فى المواقف جزئيا بين هؤلاء جميعا ·

٥ ـ اننا لا نؤمن بأن فلسفة الاخلاق فى الاسلام ذات صبغة يونانية خالصة · بل هى فلسفة استفادت من الاراء اليونانية وأدخلت عليها مواقف الكتاب والسنة والتزمت بها ، ثم تفاعل هذا كله على أبعاد التجربة الاسلامية ، خلال القرون الثلاثة : الثالث والرابع والخامس الهجرية ، بحيث يمكن أن يعد فكر الماوردى الاخلاقى حصيلة روافد تلقاها ثم يعتني بها خلال التجربة التى عاناها ، الفرد والمجتمع الاسلامى ، وتمخضت هذه المعاناة عن مذهب الماوردى ، ولا يعيب المفكرين المسلمين أن يستعيروا من روافد أخرى غير اسلامية فقد استعار الغرب منا ما أقاموا عليه حضارتهم المحدثه ، ولكن أحدا لا يستطيع القول بأنها حضارة الاسلام فكذلك استعار المسلمون من الروافد اليونانية أو الفارسية وهضموا ما استعاروه من خلال تجربة اسلامية مزدهرة ، فأخرجوا مذاهب يكسوها الطابع الاسلامى ، الذى تتميز به الحضارة الاسلامية ، ويمتاز بها عبر التاريخ ·

وأخيرا فاننا يجب أن ننبه الى أن ثمة فرقا أساسيا يبين ما نعالجه حقا من فلسفة للاخلاق نابعة من فلسفة السياسة عند الماوردى وبين ما يسمى بالنظم السياسية عند الماوردى ·

او بمعنى آخر ينبغى التمييز بين فلسفة السياسة عند الماوردى وهىذات جذور يونانية والنظم السياسية وهى ذات جذور فارسية استعارها العرب فى مطلع الدولة الاموية ·

محمد على ابو ريان

ابن حزم

بين الدين والفلسفة في كتابه

الأخلاق

د. ناجي التكريتي
كلية الآداب جامعة بغداد

تمهيـــــد :

أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الاندلسى القرطبى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ فقيه ظاهرى مشهور ، له تصانيف كثيرة فى مختلف فروع المعرفة ٠

ولابن حزم كتاب فى الاخلاق نشر عدة مرات بعناوين مختلفة متقاربة ، فمرة باسم كتاب الاخلاق والسير فى مداواة النفوس ، وتارة باسم فلسـفة الاخلاق ، وثالثة تحت عنوان كتاب الاخلاق(١) ٠

وغرضنا فى هذه المقالة أن نبين كيف أن ابن حزم كفقيه مطلع على الفلسفة، لا سيما اليونانية ، يمزج فى معالجته للقضايا الاخلاقية ، بين ما تمليه عليـه الشريعة الاسلامية وبين ما يوافقها من الفلسفة ٠

فالكتاب يبـدأ(٢) بالصلاة على النبى محمد صلى الله عليـه وسلم ، وينتهى(٣) بالدعوة لعمل الخير على سنة النبى محمد صلى الله عليه وسلم ٠

ولكننا سنرى فى ثنـايا الـكتاب كيف يمزج ابن حزم الاراء الفلسفية بالتعاليم الدينية ، دون أن يشير الى أن هذه الفكرة الفلسفية أو تلك ، أخذها أو تأثر بهذا الفيلسون أو ذاك ، اذ أنه كتب الكتاب بصورة عامة على هيئة نصائح أو حكم أشبه بالنصائح ٠

ولا بد من ذكر شيء يلفت النظر ، هو أن الكتاب لم يؤلف فى فترة معينة من حياة ابن حزم ، بل يظهر أنه انفق فى كتابته زمنا طويلا ، حيث يذكر أنـه جمعه بمرور الايام فهو يقول : (٠٠٠ حتى انفقت فى ذلك أكثر عمرى ، وأثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكرة على جميع اللذات)(٤) فابن حزم يعترف أيضا أن الكتاب ليس وليد الخاطر وانما نتيجة قراءات لكتب سابقة كثيرة ٠

ولعل أهم القضايا الاخلاقية التى وردت فى الكتاب هى :

١ ـ العقـــل :

يستعمل ابن حزم كلمات : العقل والتمييز والنطق والفكر ، ويريد بها القوة العقلية القادرة على تمييز الاشياء والتصرف فى المعارف والصناعات ، ثم لا يلبث أن يقول : وهذا الذى يسميه الاوائل النطق(٥) ٠

فالعقل عنده(٦) هو الذى يدبر أمور الانسان ، والعاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه(٧) ، حيث يميز عيوب نفسه ويسعى الى قمعها ، وعكس العاقل الاحمق الذى يجهل عيوب نفسه وذلك لضعف تمييزه(٨) . ورغم أن ابن حزم لا يذكر اسم هؤلاء الاوائل ، فمما لا شك فيه انه يقصد الفلاسفة والمفكرين السابقين على زمنه والذين بحثوا فى العقل وأهميته للانسان . فأرسطو (٩) يقول أن العقل هو الذى يميز الانسان عن الحيوان . وابن حزم (١٠) يشابه أرسطو عندما يقول ان العاقل يغتبط بقوة التمييز التى أبانه الله بها عن السباع والبهائم والجمادات . كما أن ابن حزم يأتى بمثل على كمال العقل ، فيذكر اسم الحسن البصرى وأفلاطون(١١) وبلا شك أن الاول يمثل عقل رجل الدين والثانى يمثل عقل رجل الفلسفة .

ان العقل الذى تميز به الانسان عن الحيوان والجماد ، يجب أن يستعمل فى اسعاد الانسان ، وذلك باستعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصى والرذائل(١٢) . ومن الجدير بالذكر أن كلمتى الطاعات والمعاصى يستعملها الفقهاء ، ورجال الدين ، وان كلمتى الفضائل والرذائل يستعملهما الفلاسفة فى التعبير ، ولكن ابن حزم يجمعهما معا ، ثم لا يفوته أن يستشهد بالقرآن الكريم ، مشيرا الى أن الذى يعصى ربه فلا عقل له(١٣) قال الله تعالى : «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير » . ثم قال تعالى مصدقا لهم : « فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير » .

اللذة العقلية عنده أعظم من اللذات الجسدية ، ولهذا فان الحكيم والعالم والعاقل تركوا اللذات الجسدية مؤثرين طلب الفضائل عليها(١٤) ولهذا فابن حزم(١٥) يحث على طلب العلم ، لان العلوم برأيه(١٦) تزيد العقل جودة وتصفية من كل آفة ، ولا يفوته أن ينصح بالعلوم التى تقرب من الله تعالى والوصول الى رضاه ، لان العقل ـ حسب رأيه ـ لا ينفع ان لم يؤيد بتوفيق الدين(١٧) وان العاقل لا يرى لنفسه ثمنا الا الجنة(١٨) وينصح ابن حزم(١٩) بحضور مجالس العلم والاستزادة منه . كما انه يرى أن العاقل متعوب فى الدنيا ، وكذلك فان العاقل مستريح ، فاما تعبه فبما يرى من انتشار الباطل وغلبة دولته ، ومايحال بينه وبين الحق من اظهار الحق ، واما راحته فلانه لا يهتم بما يهتم به سائر الناس من فضول الدنيا(٢٠) ولذا فابن حزم ينصح بطرح المبالاة بكلام الناس واستعماله المبالاة بكلام الخالق عز وجل ، اذ أن أحدا لا يسلم من طعن الناس وعيبهم . بل يذهب أكثر من ذلك ويقول أن على الانسان ان يغتبط بذم الناس له أكثر من اغتباطه بمدحهم له ، اذ لو كان المدح بحق أسرى فى العجب فأفسد بذلك فضائله ، وان كان الباطل فهو صار مسرورا بالكذب ، أما الذم فان كان بحق يمكنه أن يتجنب ما يعاب فيه وان كان بباطل فصبر ، اكتسب فضلا زائدا بالحلم(٢١) .

ولعل خير فقرة ننهى بها رأى ابن حزم فى العقل ، هذه الابيات الشعرية التى يقول انه نظمها فى الاخلاق (٢٢) :

انمـــا العقـل أساس فوقه الاخــلاق سور
فحلى العقـل بالعـــ ـــم والا فهـــو بور
جاهـــل الاشياء أعمى لا يرى حيث يـــدور
وتمام العــلم بالعد ل والا فهـــو زور
وتمام العــدل بالجو د والا فيجـــــور
وملاك الجـود بالنجـــ ـــدة والجــبن غــرور
عف ان كنت غيــورا ما زنى قـــط غيـــور
وكمــال الــكل بالتقـــ وى وقول الحـق نـور
ذى أصول الفضل عنهــا حدثت بعـــد النذور

فنرى كيف أن ابن حزم يرى أن العقل أساس الاخلاق ، ثم لاينسى أن ينصح صاحب العقل بالتحلى بالعلم والا فلا فائدة من العقل · كما نرى خـلال الابيات الشعرية كيف أنه داخل فضائل قوى النفس الثلاث مع بعضها بنظم لطيف دون أن يشير الى أصول الفكرة الفلسفية · فالمعروف أن أول فيلسوف قسم النفس الى ثلاث قوى هو أفلاطون(٢٣) ، وهى القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ، ولكل قوة فضيلة ، ففضيلة القوة العقلية هى الحـكمة ، وفضيلة القوة الغضبية الشجاعة ، وفضيلة القوة الشهوانية العفة ، ولابد لهذه الفضائل الثلاث من فضيلة رابعة توازن بين قوى النفس ، وهى فضيلة العدل · وحتى أرسطو(٢٤) فى تقسيمه لقوى النفس بقى الى حد كبير تحت تأثيرأستاذه أفلاطون · فابن حزم يستعمل فضيلة العلم ليحلى بها العقل ، وكذلك يذكـــر فضيلة العفة ، أما فضيلة الشجاعة فيستعمل بدلها كلمة النجدة ، ثم لاينسى فضيلة العدل ، لانه اذا لم تمارس هذه الفضيلة فهناك يحصل الجور ، وابن‌حزم كفقيه مسلم لابد أن يجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل الدينية ، فيضيف كلمات التقوى والحق والنور ، ليقول فى آخر بيت أن هذه‌هى أصول‌الفضائل ·

وكذلك فى الابيات الثلاثة الاتية(٢٥) :

زمام أصـــول جميـــع الفضائـــ ـــل عـــدل وفهـم وجـــود وبـــاس
فعن هـــذه ركبت غيرهـــــا فمـــن حازها فهـــو فى الناس راس
كـــذا الراس فيـــه الامور التى باحساسها يكشـــــف الالتباس

فنراه يجمع الفضائل الافلاطونية الاربع فى الشطر الثانى من البيت الاول ، ثم يعقب بالبيتين الاخيرين مشيرا الى أن كل الفضائل تتفرع عن هذه الفضائل الاربع الرئيسية ، ثم يشير صراحة الى أن الرأس هو المدبر للامور ٠

٢ ـ النفس :

يؤمن ابن حزم(٢٦) بأن وجود النفس سابق لوجود الجسد ، كما انه يشير الى أن النفس تنسى ، عند حلولها بالجسد ، ما كانت فيه فى دارالابتداء قبل حلولها فى الجسد ، ويقول أن النفس تغفل عما كانت فيه كغفلة من وقع فى طين غمر عن كل ما عهد وعرف قبل ذلك ٠

ويذكرنا ابن حزم فى الفقرة الاخيرة ، بنظرية التذكر السقراطية(٢٧) ، حيث يذهب سقراط الى أن النفس قبل حلولها بالجسد كانت تعلم كل شيء ولكنها نسيت كل شيء عند حلولها بالجسد ، ولذا فالتعلم ما هو الا تذكر لما كانت تعلمه النفس قبل حلولها بالجسد ٠

الانسان عند ابن حزم هو النفس ، واما الجسد فمستثقل ، ويضرب مثلا بأن المرء يسرع بدفن جسد حبيبه اذا فارقته نفسه ، وأسفه لذهاب النفس ، ولن كانت الجثة حاضرة بين يديه ، ولذا فالنفس عنده هى الذاكرة الحساسة المتلذذة المتألمة (٢٨) ٠ ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة سقراطية أيضا اذ أن الجسد عند سقراط آلة ، وان النفس هى الداركة الحساسة المتلذذة(٢٩) ٠

بعد هذا يتكلم ابن حزم عن قوى النفس الثلاث ، دون أن يشير الى تقسيمها صراحة ، ودون أن يذكر مصدر الفكرة الفلسفية ٠ وقد أشرنا قبل قليل أن أفلاطون أول من قسم قوى النفس الى ناطقة وغضبية وشهوانية ، وعنه أخذها واستعملها فلاسفة ومفكرو الاسلام(٣٠) فابن حزم كفقيه يرغب فى الاخرة ويعمل لها ، ويسدى النصيحة على هيئة حكمة قائلا : (طالب الاخرة متشبه بالملائكة وطالب الشر متشبه بالشياطين وطالب الغلبة متشبه بالسباع وطالب اللذات متشبه بالبهائم)(٣١) فنلاحظ كيف استعمل قوى النفس الثلاث بحكمة دينية ، ثم لا يفتأ أن يضيف ان العاقل لا يغتبط بصفة يفوقه فيها سبع أو بهيمة ، وانما يغتبط بتقدمه فى الفضيلة التى أبانه الله بها عن السباع والبهائم وهى التمييز ٠ ويستشهد(٣٢) بآية كريمة هى قوله تعالى : «وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى»٠

ورغم أن ابن حزم يريد بهذه الاية الكريمة محاربة الهوى ، الا أنه مع هذا يفسرها تفسيرا فلسفيا ، فهو يقول أن نهى النفس عن الهوى جامع لكل فضيلة ، لان نهى النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبى وعن الطبع الشهوانى ، ثم استعمال النفس للنطق ، لان النفس بـــه بانت عن البهائم والسباع(٣٣) ثم يستشهد بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لاتغضب» وأمره أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ، فلم يلبث ابن حزم أن فسر حديث رسول الله كما فسر قوله تعالى سابقا ، حيث يقول أن النهى عن الغضب هو ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها ، وفى أمره بأن يحب المرء لغـيره ما يحب لنفسه ، ردع النفوس عن القوة الشهوانية ، وجمع لازمة العـــدل الذى هو فائدة النطق الموضوع فى النفس الناطقة(٣٤) .

لابد من ذكر ملاحظة حول معالجة ابن حزم لقوى النفس ، فهو كفقيه ، وقد استشهد بقول الله ورسوله ، لم يذهب الى ما ذهب اليه فيما بعد كل من الغزالى (٣٥) المتوفى (سنة ٥٠٥ هـ) وابن قيم الجوزية (٣٦) المتوفى (سنة ٧٥١ هـ) ، حيث قســـم كل منهما النفس الى ثلاث قـــوى ، واســتشهد باصطلاحات قرآنية فى ذلك ، فهناك النفس المطمئنة والنفس الامارة والنفس اللوامة . ولكن مع هذا عند شرحهما لصفات كل نفس من هذه النفوس الثلاث ذهبا مذهبا فلسفيا أفلاطونيا ، فكل منهما عرف النفس المطمئنة والنفس الامارة والنفس اللوامة كما عرف أفلاطون النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الشـــــهوانية .

٣ ـ الفضائل والرذائل :

يكاد يكون كتاب الاخلاق ما بين نصيحة لاقتناء الفضائل أو تحذير من اتيان الرذائل ، أو كما يعبر عنهما أحيانا بالطاعات والمعاصى . والفضيلة عند ابن حزم علم والرذيلة جهل ، وان الذى يمارس الفضائل يعلم حسنها فيأتيها ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها .

فان للعلم حصة فى كل فضيلة ، وللجهل حصـــة فى كل رذيلة(٣٧) ولكن مع هذا يستدرك ابن حزم من أنه رأى كثيرا من عامة الناس يسير سيرة فاضلة ، كما يذكر أنه لاحظ كثيرا ممن طالع العلوم ووصايا الحكماء ، ولكن مع هذا فهو شرير الخلق خبيث السيرة(٣٨) .

من الجدير بالذكر هنا أن سقراط(٣٩) أول فيلسوف قال بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل . كما أن ابن المقفع(٤٠) قد سبق كثيرا من مفكرى الاسلام بقوله أن على الانسان أن يعمل الخير لانه خير بغض النظر عما يعود من فائدة ولذة ، ويجب اجتناب الشر لانه شر ، لاننا لانحبه .

الفضائل عند ابن حزم أربع هي : العدل والفهم والنجدة والجود ، وعنها تتركب كل فضيلة . وكذلك أصول الرذائل أربعة ، هي الجور والجهل والجبن والشح ، وعنها تتركب كل رذيلة (٤١) وهذه بلا شك فضائل قوى النفس الثلاث عند أفلاطون(٤٢) فالفهم فضيلة القوة العقلية والنجدة فضيلة القوة الغضبية استعملها ابن حزم بدل كلمة الشجاعة والجود استعملها بدلا من كلمة العفة التى هى فضيلة القوة الشهوانية . أما الرابعة فهى فضيلة العدل والتى توازن بين القوى الاخرى ليحصل فى النفس التوازن والانسجام .

والفضيلة عند ابن حزم وسط بين الافراط والتفريط ، لان كلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة(٤٣) وان المعتدل فى الحياة هو من يلتزم التوسط ، الذي هو الاعتدال بين الطرفين المذمومين ، وان من يميل الى الافراط أو التفريط فقد ابتعد عن الاعتدال(٤٤) ونظرية الاعتدال أو الوسط الذهبى بين الافراط والتفريط هى نظرية أرسطاليسية منذ أن اعتبر ارسطو(٤٥) الفضيلة وسط بين طرفين مذمومين هما التفريط والافراط .

ورغم أن ابن حزم اعتمد النظريات الفلسفية في الفضائل الاربع ، أو الوسط بين رذيلتين ولكنه مع هذا ينحو نحوا اسلاميا عندما يرشد الذين يجهلون معرفة الفضائل أن يعتمدوا على ما أمر به الله تعالى ورسوله(٤٦) ، رغم انه لا يستشهد في هذا المجال بآية قرآنية كريمة ولا بحديث نبوى شريف لان هذا بلا شك معروف عند المسلمين فالقرآن كتاب أخلاقى ، والرسول ما جاء الا ليتمم مكارم الاخلاق .

بعد أن حدد الفضائل والرذائل الاربع ، والتى قال ان كل فضيلة ورذيلة متفرعة عنهما ، يذكر كثيرا من الفضائل ، حاثا على التمثل بها ، وكثيرا من الرذائل ، محذرا العمل بها ، فالصدق عنده فضيلة مركبة من العدل والنجدة والكذب رذيلة متولدة من الجور والجبن والجهل ، ويعتبر الكذب أقبح رذيلة ، حتى أنه يعتبر الكفر نوعا من أنواعه ، فكل كفر كذب ، والكذب جنس والكفر نوع تحته(٤٧) كذلك يذكر بعض الفضائل الاخرى كالنزاهة والحلم والقناعة ، ورذائل مثل الحرص والحسد(٤٨) فالصبر فضيلة والعذر رذيلة(٤٩) والجود ان يبذل الانسان الفضل كله في وجوه البر(٥٠) والشجاعة عنده بذل النفس للموت عن الدين والحريم وعن المستجير المظلوم ، ثم لا ينسى أن يقول أن التقصير عن ذلك جبن(٥١) وحد العفة أن تغض بصرك وجميع جوارحك عن الاجسام التى لا تحل لك ، فما عدا هذا فهو عهر . كما يعتبر الوقار فضيلة وهو وضع الكلام فى موضعه ، وهو ضد السخف الذى يحده بأنه العمل والقول بما لا يحتاج اليه فى دين ولا دنيا(٥٢) والوفاء كفضيلة مركب من العدل والجود والنجدة ، وهو ضد الجور . أما رذيلة العجب ، فينصح ابن حزم(٥٣) من ابتلى

بها ان يتخلص منها وذلك فليفتش ما فيه من رذائل ، فاذا اعجب بفضائله فسيجد أن له عيوبا كثيرة . فاذا اعجب المرء بعقله ، فكل فكرة سوء تمر بخاطره تدل على نقص عقله ، واذا اعجب بآرائه فليتفكر فى سقطاته ، واذا أعجب بخيره فليتذكر معاصيه وتقصيره ، واذا اعجب بعلمه فانها موهبة من الله وليتفكر بالذى خفى عليه وما يجهله من أنواع العلم ، واذا أعجب بشجاعته فيوجد من هو أشجع منه ، وان اعجب بماله فكم من ساقط خسيس أغنى منه ، وان أعجب بنسبه فهذه أسوأ صفة لان المهم سيرته فى هذه الحياة ، واذا اعجب بقوة جسمه فليتفكر أن البغل والحمار والثور أقوى منه . ولذلك ينصح ابن حزم(٥٤) بالعدل لان العادل بعيد عن العجب ، وذلك لعلمه بموازين الاشياء وان حد العدل أن تعطى من نفسه الواجب وتأخذه وحد الجور أن تأخذه ولا تعطيه ، ولهذا فالعدل حصن يلجأ اليه كل خائف ولا ترى انسانا يذم العدل ، فحتى الظالم اذا رأى من يريد ظلمه دعا الى العدل وأنكر الظلم وذمه .

٤ ـ الممارسة :

الاخلاق عند ابن حزم ممارسة ، وتمام العدل عنده رياضة النفس . ويعترف أن رياضة الانفس أصعب من رياضة الاسد ، لان الاسد اذا سجنت فى البيوت التى تتخذها لها الملوك آمن شرها ، والنفس ان سجنت لم يؤمن شرها(٥٥) ويضرب أمثلة على نفسه وكيف كانت تسيطر عليه بعض الرذائل، وكيف استطاع بالممارسة أن يتغلب على تلك الرذائل أو العيوب كما يسميها(٥٦) حتى يذكر أنه تغلب عليها عن طريق الرياضة وعن طريق الاطلاع على ما قالت الانبياء والحكماء فيذكر مثلا بعض الرذائل التى كانت متمكنة منه مثل الغضب والحقد والعجب ومحبة بعد الصيت والغلبة(٥٧) فيقول : (لم أزل أداوى ذلك بالامساك وتحكيم العقل والصبر الشديد حتى استطعت التغلب على هذه العيوب) ورغم أن ابن حزم يذكر أنه تغلب بعون الله مرة ، وانه أمسك عما لا يحل فى الديانة فانه ينتهى الى القول بأن النفس الغضبية اذا كانت منقادة للنفس الناطقة فهذا فضل وخلق محمود .

بعد كل ايمان ابن حزم برياضة النفس ، وكيف انه داوى نفسه من عدة رذائل أو عيوب ، يأتى برأى معاكس تماما ، فهو يذهب الى أن أفضل نعم الله على العبد أن يطبعه على العدل وحبه ، وعلى الحق وايثاره ، واما من طبع على الجور واستسهاله وعلى الظلم واستخفافه فلييأس من أن يصلح نفسه أو يقوم طباعه أبدا ، وليحلم انه لا يفلح فى دين ولا فى خلق محمود(٥٨) .

الحقيقة انه لرأى غريب أن يصدر من مفكر يكتبه فى كتاب اخلاقى كتبه لمعالجة أمراض النفوس مع أنه هو نفسه يعترف بأنه داوى عيوبه رغم الصعوبة

التى كان يلاقيها من تغلب بعض الرذائل على خلقه ـ بالممارسة ورياضةالنفس · كما ان أغلب فلاسفة الاخلاق من قبله قد آمنوا بالممارسة فى تقويم اعوجاج النفس ، سواء فلاسفة اليونان أم فلاسفة الاسلام ، فأرسطو(٥٩) يقول ان الفضيلة والحكمة والفنون تكتسب عن طريق الممارسة · أما أفلاطون(٦٠) فرغم أنه أعطى المكان الاول للاستعدادات الفطرية فانه لا ينكر فضل الممارسة فى تهذيب الاخلاق ، واكتفى بذكر الرازى(٦١) والفارابى(٦٢) ومسكويه (٦٣) من فلاسفة الاسلام الذين آمنوا بأن الاخلاق ممارسة ·

٥ ـ الزهد والسعادة :

ينصح ابن حزم بالبساطة فى الحياة وترك التكلف ، ويعطى مثلا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، انه كان لا يتكلف ما يحتاج اليه ، فهو يأكل التمر اذا حضر بدون خبز والخبز بدون تمر ، ويزور المريض من أصحابه راجلا فى أقصى المدينة(٦٤) · ولذلك فيقول أن تطلع النفس فيه هم وقلق(٦٥) ، وهو ينصح بالابتعاد عن الهم ، ويقول ان كل الناس فى مختلف الازمنة والامكنة متفقون على طرد الهم سواء العالم أو الجاهل(٦٦) ، وان على الانسان أن يعلم أن الدنيا ذاهبة فعليه أن يعمل للاخرة ، فالعمل باق وجزاؤه الجنة وأن خير وسيلة لطرد الهم هو التوجه لله عز وجل بالعمل للاخرة ، لان العمل للاخرة سالم من كل عيب ، خالص من كل كدر ، وانه موصل الى طرد الهم على الحقيقة ، لان العامل أمل للاخرة اذا امتحن بمكروه لم يهتم بل يسر اذ رجاؤه فى عاقبة ما ينال(٦٧) ·

نلاحظ أن ابن حزم يضرب مثلا للزهد وبساطة الحياة بالنبى · ولا شك ان حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت مثال البساطة فى الحياة(٦٨) كما أن الخلفاء الراشدين والصحابة من بعده عاشوا حياة كلها زهد وبساطة وحثوا الاخرين على الاقتداء بهم(٦٩) · كما أن فلاسفة ومفكرى الاخلاق فى الاسلام قد نصحوا بقمع القوة الشهوانية والابتعاد عن شهوات الجسد مثل ابن المقفع وأبى بكر الرازى والفارابى ومسكويه · كما نلاحظ أن السعادة عند ابن حزم هى سعادة الاخرة ، لان الدنيا فانية وكل تطلع اليها لا يجلب الا الهم وان الراحة والطمأنينة بالاتجاه كليا الى الله تعالى ·

ورغم ان ابن حزم ينصح بالانفراد عن الناس للسلامة ، فانه لا يعنى القطيعة ، بل يقول : ولكن أجعلهم كالنار تدن بها ولا تخالطها(٧٠) · ولكن مع هذا ينصح بمسايرة أصحاب الفضائل أهل المواساة والبر والصدق والصبر والوفاء والحلم وصفاء الضمائر وصحة المودة(٧١) ويحذر من مسايرة الخبثاء من الناس وجلساء السوء(٧٢) ·

يرى ابن حزم أن من علامات الزهد فى الدنيا أن ينسى الانسان عند النوم كل علائق الدنيا (٧٣) • ثم يأتى بمثل آخر عندما قال ابن السماك للرشيد وقد دعا بحضرته بقدح ماء ليشربه ، فقال له : يا أمير المؤمنين لو منعت هذه الشربة بكم كنت ترضى أن تبتاعها ؟ فقال له الرشيد بملكى كله • قال : يا أمير المؤمنين ، فلو منعت خروجها منك ، بكم كنت ترضى أن تفتدى من ذلك ؟ قال : بملكى كله • فقال : يا أمير المؤمنين اتغتبط بملك لا يساوى بولة ولا شربة ماء ؟(٧٤) ولذا فابن حزم ينصح بشكر الله ، لانه هو الذى شق لنا الابصار الناظرة وفتق فينا الاذان السامعة ومنحنا الحواس الفاضلة ، ورزقنا النطق وسخر لنا ما فى السموات والارض (٧٥) • فعلى الانسان تعلم الخير والعمل به(٧٦) ، لان ابن حزم يقول اننى تأملت الناس فوجدت الفاضل يحب أن يكون الجميع فضلاء والناقص يحب أن يكون الجميع نقصاء(٧٧) ولذا فهو ينصح بوعظ أهل الجهل والمعاصى والرذائل ولكن باللين وليس بالجفاء والاكفهرار(٧٨) لان النبى صلى الله عليه وسلم كان ينصح برفق وقال الله تعالى فيه(٧٩) : (ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) • فعلى الانسان الذى ينصح الاخرين أن يكون قدوة لهم بعمل الخير ، لان أقبح شىء فى العالم — برأى ابن حزم —(٨٠) أن يأمر الانسان بشىء لا يأخذ به فى نفسه ، أى ينهى عن شىء يستعمله ، وأقبح منه من لم يأمر بخير ولا نهى عن شر وهو مع ذلك يعمل الشر ولا يعمل الخير(٨١) • ويأتى بمثال شعرى من قول أبى الاسود الدؤلى (٨٢) :

لا تنه عن خلق وتأتى مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم

ثم بقوله تعالى (٨٣) : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) •

٦ — الصداقة والمحبة :

يحد ابن حزم الصديق بأنه الذى يسره ماسر صديقه ويسوؤه ما أساء صديقه(٨٤) ، ويحذر من خالط الناس ، بأن لا يتوهم أن كل من صحبه هو صديق مخلص ، اذ ربما هو عدو مناصب(٨٥) ولكن مع هذا فلا يستعمل مع هذا سوء المعاملة ولكن يجب أن يسلك الانسان طريق الهداية حتى يفارق الناس راحلا الى ربه تعالى وهذه الطريقة هى طريق الفوز فى الدين والدنيا(٨٦) وينصح ابن حزم الشخص أن يكتم سر من وثق به ، وان يعامل كل واحد أجمل معاملة ولا ينصح ابن حزم بالاستكثار من الاخوان والاصدقاء • ويجب الا يكلف الصديق صديقه الامثل ما يبذل له(٨٧) ، والصديق الحق من يؤثر صديقه على نفسه(٨٨) واذا نصح الانسان صديقه يجب أن ينصحه بلين(٨٩)

ويقول ابن حزم أن على العاقل الا يغتر بصداقة حادثه أيام دولته ، فكل احد صديقه يومئذ(٩٠) • وينصح ابن حزم : لا تصاهر الى صديق ولا تبايعه ، بروح الفقيه الاديب مع انه يعالج موضوع الحب في كتابه : طوق الحمامة ، فما رأينا هذين العملين الا سببا للقطيعة وان ظن أهل الجهل أن فيهما تأكيدا للصلة وليس الامر كذلك ، لان هذين العقدين داعيان كل واحد الى طلب حظ نفسه والمؤثرون على أنفسهم قليل جدا ، فاذا اجتمع طلب كل امرىء حظ نفسه وقعت المنازعة ، ومع وقوعها فساد المودة(٩١) •

أما المحبة عند ابن حزم فهي الرغبة في المحبوب وكراهية منافرته(٩٢) وان درجات المحبة خمسة ، أولها الاستحسان وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور اليه حسنة أو يستحسن أخلاقه ، وهذا يدخل فى باب التصادق ، ثم الاعجاب وهو رغبة الناظر فى المنظور اليه وفى قربه ، ثم الالفة وهى الوحشية اليه متى غاب ، ثم الكلف وهو غلبة شغل البال به ، وهذا النوع يسمى العشق، ثم الشغف وهو امتناع النوم والاكل والشرب وربما أدى ذلك الى المرض أو الى التوسوس أو الى الموت (٩٣) ويذكر ابن حزم أن هناك من مات أسفا على ولده كما يموت العاشق أسفا على معشوقه كما ان هناك من شهق من خوف الله تعالى ومحبته فمات • ورغم ان ابن حزم يبدأ بذكر الحب الجسدى فانه يقول ان ذلك يلحقه الملل، وان الحب الحقيقى الخالد لايكون الا فى الجنة فهى دار القرار(٩٤) •

خاتمة :

رغم أن كتاب الاخلاق لابن حزم ليس كبير الحجم ، فانه ملء بالحكم والنصائح والافكار الاخلاقية ولا شك أن القضايا التى عالجها ابن حزم ، قد كتب فيها كثير من مفكرى وفلاسفة الاخلاق فى الاسلام • ابن حزم اختلف عن سابقيه انه كتب الكتاب بأسلوب أدبى ، بينما نجد مثلا كتب الفارابى الاخلاقية يغلب عليها الاسلوب الفلسفى واذا قارنا كتاب أخلاق ابن حزم مع كتب أخلاقية سابقة نجد الفروق واضحة(٩٥) • فالفارابى رغم أنه يمزج الاراء الفلسفية بالدينية ، الا أن السيطرة دائما للاراء الفلسفية وأبو بكر الرازى يعالج المشكلات الاخلاقية بروح فلسفية لا أثر للدين فيها ويحى بن عدى يكتب كتابه تهذيب الاخلاق تحت تأثير الفلسفة دون أن يكون هناك أثر لدين • أما مسكويه ففى كتاباته الاخلاقية وكمثل فى كتابه تهذيب الاخلاق ، يمزج الاراء الدينية بالفلسفية ، ويحاول دائما أن يخضع الاراء الفلسفية للدينية ولكن مع هذا فأسلوب الكتاب يغلب عليه الطابع الفلسفى • أما كتاب الاخلاق لابن حزم ، فهو يتميز بأنه مزج الاراء الدينية بالفلسفية مع سيطرة الروح الدينية على الكتاب •

الهوامش

١ ـ طبع الكتاب عدة طبعات فى القاهرة والاسكندرية ، فقد طبع لاول مرة فى القاهرة سنة ١٩٠٨ تحقيق أحمد عمر المحمصانى وطبعة ثانيـــة دون تاريخ ، وطبعة ثالثة تحقيق احسان رشيد عباس ٠ أما فى الاسكندرية فقـــد طبع عام ١٩١٣ فى مطبعة غرزوزى ، وطبعة ثانية فى الاسكندرية أيضا ٠

أما فى بحثنا هذا ، فسنعتمد على طبعة حديثة بعنوان كتاب الاخـــلاق والسير ، من تحقيق السيدة ندى توميش ، ، بيروت ١٩٦١ ، حيث حققتـه السيدة ندى معتمدة على الطبعات السابقة المذكورة ، مقارنة النصوص جميعـا بنسخة اسطنبول الخطية ٠ بالاضافة الى ترجمتها النص الى الفرنسية ٠

٢ ـ ابن حزم : كتاب الاخلاق ص ١٢

٣ ـ كتاب الاخلاق ص ٩٢

٤ ـ كتاب الاخلاق ص ١٢

٥ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٦

٦ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٧

٧ ـ كتاب الاخلاق ص ٧٧

٨ ـ كتاب الاخلاق ص ٦٣

9 — Aristotle, Ethica Nicomachea, English Translation, by D. Ross, Oford 1925, IX 9 1170.

١٠ ـ كتاب الاخلاق ص ١٨

١١ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٢

١٢ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٥

١٣ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٥ ٠

١٤ ـ كتاب الاخلاق ص ١٣ ٠

١٥ ـ كتاب الاخلاق ص ٢١ ٠

١٦ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٢ ٠

١٧ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٢ ٠

١٨ ـ كتاب الاخلاق ص ١٦ ٠

١٩ ـ كتاب الاخلاق ص ٨٩ ٠

٢٠ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٩ ٠

٢١ ـ كتاب الاخلاق ص ١٧ ٠

٢٢ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٧ ٠

23 — Plato, The Republic, English, Translation, by B. Jowett. Oxford 1888, IV, 435

24 — Aristotle, Ethica Nicor achea, 1 13, 1162 ab. 11 1, 1103 a, X 2 1172 b.

Aristotle, De Anima, English Translation by J. A. Smith, Oxford 1931, II 3 414 a, III 9 432 a, 10 433 ab.

٢٥ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٧ ٠

٢٦ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٩ ٠

٢٧ ـ أفلاطون : فيدون ، ترجمة الدكتور على سامى النشـــار وعاش الشربينى فى الاسكندرية ١٩٦٥ م ص ٤٨ ـ ٥٦ ٠

٢٨ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٩ ٠

٢٩ ـ أفلاطون : فيدون ص ٨٨ ٠

٣٠ ـ أنظر مثلا :

ـ الكندى : رسائل الكندى الفلسفية تحقيق أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ ج ١ ص ٢٧٤ ٠

ـ أبو بكر الرازى : رسائل فلسفية تحقيـــق بول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ م ص ٢٧ ٠

ـ الفارابى : المدينة الفاضلة ، القاهرة ـ بدون تاريخ ص ٤٧ ـ ٥١ ٠

ـ اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصفاء ، القاهرة ١٩٢٨ ـ ج ٣ ص٨٣

ـ مسكويه : تهذيب الاخلاق ، تحقيق قسطنطين زريق ، بيروت ١٩٦٦م ص ١٥ ـ ١٦ ٠

ـ ابن سيناء : أحوال النفس ، القاهرة ١٩٥٢ م ـ ص ٢٧

(لا أعتقد أن المجـال يتسع هنا للخوض فى البرهنة على انتقال فلسفة افلاطون وأرسطو الى العالم الاسلامى ، اذ أن هذا العمل يحتاج الى مقالةمنفصلة كاملة ، والمعروف أن كتب أفلاطون وأرسطو بدأت تترجم وتتداول فى وقت مبكر بالنسبة للعصر الذى عاش فيه ابن حزم) ٠

٣١ ـ كتاب الاخلاق ص ١٨ ٠

٣٢ ـ كتاب الاخلاق ص ١٩ ٠

٣٣ ـ كتاب الاخلاق ص ١٩ ٠

٣٤ ـ كتاب الاخلاق ص ١٩ ٠

٣٥ ـ الغزالى : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٢٨٢ هـ ج ٣ ص ٤ ٠

٣٦ ـ ابن قيم الجوزية : كتاب الروح ، القاهرة ١٩٥٧ م ص ٢٢ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ٠

٣٧ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٤ ٠

٣٨ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٤ ٠

٣٩ ـ أفلاطون : فيدون ص ٤٠ ـ ٤٢ ٠

٤٠ ـ ابن المقفع : الادب الصغير ، بيروت ـ دون تاريخ ـ ص ٢٦ ٠

٤١ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٧

42 — Plato, The Republic, IV, 435.

٤٣ ـ كتاب الاخلاق ص ٧٩ ، ص ٢٩ ـ ٣٠ ٠

٤٤ ـ كتاب الاخلاق ص ٧٢ ٠

45 — Aristotle, Ethica Nicomachea, II 7 1107 a - IV 9 1126 b.

أرسطو : السياسات ، ترجمة أوغسطين بربارة ، بيروت ٩٥٧ ص ٢١٢

٤٦ ـ كتاب الاخلاق ص ٧٩ ٠

٤٧ ـ كتاب الأخلاق ص ٥٨ ٠

٤٨ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٨ ٠

٤٩ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٥

٥٠ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٩ ٠

٥١ ـ كتاب الاخلاق ص ٣٠

٥٢ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٥ ـ ٥٦

٥٣ ـ كتاب الاخلاق ص ٦٣ ـ ٧٠ ٠

٥٤ ـ كتاب الاخلاق ص ٣١ ، ٧٢ ، ٧٧ ٠

٥٥ ـ كتاب الاخلاق ص ٧٢ ٠

٥٦ ـ كتاب الاخلاق ص ٣١ ٠

٥٧ ـ كتاب الاخلاق ص ٣١ ـ ٣٢ ٠

٥٨ ـ كتاب الاخلاق ص ٣٥

59 — Aristotle, Ethica Nicomachea, II i 1103 ab. VI ii II 43 b, VII 5 1148 b, X 8 1179, 9 1180 a.

60 — Plato, The Republic, II,374, III, 409, IV, 444.

٦١ ـ أبو بكر الرازى : رسائل فلسفية ص ١١٠ ٠

٦٢ ـ الفارابى : كتاب التنبية على سبيل السعادة ، حيدر آباد الدكن ١٣٤٦ هـ ص ٩ ٠

الفارابى : المدينة الفاضلة ص ٩٣ ـ ٩٦ ٠

٦٣ ـ مسكويه : تهذيب الاخلاق ص ١٠ ، ١٣ ٠

٦٤ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٤ ٠

٦٥ ـ كتاب الاخلاق ص ٨٥ ٠

٦٦ ـ كتاب الاخلاق ص ١٣ ـ ١٤ ٠

٦٧ ـ كتاب الاخلاق ص ١٥ ·

68 — D. M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, London 1963, P. 194.

٦٩ ـ الماوردي : أدب الدنيا والدين ، اسطنبول ١٢٩٩ هـ

الطبرسي : مكارم الاخلاق ، طهران ١٣٧٦ هـ ص ١١٥ ·

A. J. Arberry, Sufism, Oxford 1942, P. 32.

٧٠ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٦ ·

٧١ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٣ ·

٧٢ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٤ ، ٦٠ ·

٧٣ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٩ ·

٧٤ ـ كتاب الاخلاق ص ٦٧ ·

٧٥ ـ كتاب الاخلاق ص ٨٧ ·

٧٦ ـ كتاب الاخلاق ص ٩١ ·

٧٧ ـ كتاب الاخلاق ص ٦١ ·

٧٨ ـ كتاب الاخلاق ص ٦٠ ·

٧٩ ـ كتاب الاخلاق ص ٦١ ·

٨٠ ـ كتاب الاخلاق ص ٩١ ·

٨١ ـ كتاب الاخلاق ص ٩٢ ·

٨٢ ـ كتاب الاخلاق ص ٩٢ ·

٨٣ ـ كتاب الاخلاق ص ٩٢ ·

٨٤ ـ كتاب الاخلاق ص ٣٩ ·

٨٥ ـ كتاب الاخلاق ص ٣٧ ·

٨٦ ـ كتاب الاخلاق ص ٣٨ ·

٨٧ ـ كتاب الاخلاق ص ٤٢ ·

٨٨ ـ كتاب الاخلاق ص ٤٣ ·

٨٩ ـ كتاب الاخلاق ص ٣٤ ·

٩٠ ـ كتاب الاخلاق ص ٢٨ ·

٩١ ـ كتاب الاخلاق ص ٤٦ ·

٩٢ ـ كتاب الاخلاق ص ٤٧ ·

٩٣ ـ كتاب الاخلاق ص ٥١ ـ ٥٢ ·

٩٤ ـ كتاب الاخلاق ص ٥٩ ·

(الشيء الذي ألاحظه أن ابن حزم يعالج موضوع المحبة في هذا الكتاب بروح الفقيه الاديب مع أنه يعالج موضوع الحب في كتابه : (طوق الحمامة) بروح فلسفية حيث أن أثر الحب الافلاطوني واضح في ثنايا الـكتاب . أنظر مقالنا : (الحب الافلاطوني في كتاب طوق الحمامة) مجلة الاديب - بيروت ١٩٧٣ عدد كانون الثاني .

٩٥ - أنظر مثلا :

(أ) الفارابي :

- المدينة الفاضلة ، القاهرة - بدون تاريخ .
- الفصول المدني ، تحقيق دنلوب ، كمبرج ١٩٦١ .
- كتاب الفصوص ، حيدر أباد الدكن ١٣٤٥ هـ
- التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد الدكن ١٩٤٦ هـ .
- رسالة في السياسة ، تحقيق لويس شيخو ، بيروت ١٩١١ .
- تحصيل السعادة ، حيدر آباد الدكن ، ١٩٤٥ هـ .

(ب) أبو بكر الرازي : رسائل فلسفية ، تحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ .

(ج) يحيى بن عدى : تهذيب الاخلاق طبع طبعات كثيرة ، أنظر مثلا طبعة جرجس عوض القاهرة ١٩١٣ .

(د) - مسكويه : تهذيب الاخلاق ، تحقيق قسطنطين زريق ، بيروت ١٩٦٦ .

إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية

د. ياسين عريبي
كلية التربية . جامعة الفاتح

يحاول ابن سينا تطوير مفهـــوم الزمان الارسطاليسى من حيث أنه « مقدار الحركة »(١) فيصف الزمان فى كتاب النجاة بأنه امكان ، ويبرهن على هذا الامكان من خلال الحركة ٠٠٠ ورغم ما فى هذا البرهان من دور كما سنعرف فيما بعد ، فانه يحدد ماهية الزمان تحديدا أكثر دقة من تحديد أرسطو ، فلميعد الزمان مجرد مقدار للحركة بل هو « امكان ذو مقدار يطابق الحركة »(٢) ومن خلال هذا التطابق بين الحركة والزمان يسهل عـــلى ابن سينا اثبات اتصال الزمان لان « كل ماطابق الحركات فهو متصل ، ومتقضى الاتصال متجدده »(٣) وعندما اختبر المتكلمون تحديد ابن سينا للزمان اكتشفوا أن صاحب (النجاة) لم ينج من اشكالين رئيسيين نسميهما « اشكال أوليـــة الزمان » و (اشكال اتصالية الزمان ٠

وعن طريق مفهوم « الامكان » يحاول ابن سينا اصلاح تعريف أرســطو القائل بأن الزمان « مقـــدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر »(٤) فيربط بين الزمان ــ من حيث أنه مقدار الحركة ــ وكمال القدرة الالهية ٠ فلو افترضنا على سبيل المثال أن للعالم بداية فى الزمان وقدرنا زمان العالم منذ بدايته حتى الآن بألف دورة لفلكه ، فمما لا شك فيه أننا نستطيع أن نفترض أن موجد العالم قادر على ايجاد فلكه فى زمان سابق يقدر بألفى دورة ٠٠٠ وهكذا الى مالا نهاية ٠ وهذا الامكان اللامتناهي لا حقيقة له الا الزمان ونفى القول بلا تناهى الزمان يؤدى الى المحال وذلك من وجهين : اذ يؤدى اما الى القول بانتقال الموجد مـــن العجز عن الايجاد فى وقت سابق الى القدرة فى وقت لاحق ، أو الى القول بانتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان (٥) ٠ وقـــــد استطاع ابن سينا عن طريق الربط بين مفهوم الامكان والكمال أو القدرة الالهية أن يصل الى حل الكثير من اشكالات مذهب أرسطو أهمها اشكال أزلية العالم حيث وضع نظرية تتوسط القول بحدوث العالم زمانيا وقدمه ، وسمى هذه النظرية بالحدوث الابداعى أو الحدوث الذاتى Inceptis essentialis ورغم محاولة ابن سينا الجادة لحل اشكالات الزمان فانه لم يستطع أن يتخلص هنا مناشكالين رئيسيين نسميهما باشكال كلية أو مجموع الزمان واشكال حقيقة الزمان ٠

١ ـ اشكال اولية الزمان :

يستخلص ابن سينا مفهوم الزمان على أنه امكان من خلال مثال تساوق وتلاحق الحركات ، فلو افترضنا أن حركتين على مقدار واحد من السرعة ابتدأتا معا لقطع مسافة معينة فانهما ينتهيان معا ، وان ابتدأت احداهما قبل الاخرى مع تساوى سرعتهما ، فان الحركة الاولى تقطع المسافة قبل الحركة الثانية ، وان ابتدأتا معا مع اختلاف فى السرعة فاننا نجد الحركة البطيئة تقطع مسافة أقل مما تقطعه الحركة السريعة ، وينتهى ابن سينا من خلال المقارنة للحركات المتساوقة والمتلاحقة الى القول بأن هناك امكانا للسريع والبطىء تقع فيه الحركة وهو الزمان(٦) . والاعتراض على هذا الدليل لوجود الزمان هو أنه ينطوى على دور ، ويلخص فخر الدين الرازى هذا الدور فى نقطتين رئيسيتين :

(أ) ان اثبات الزمان ينبنى هنا على صحة امكان وجود حركتين متساوقتين وهذا التساوق لا يمكن تفسيره الا بالمعية فى الزمان ومن ثم لا يمكن اثبات الزمان الا بهذا التساوق ولا يمكن اثبات هذا التساوق الا بعد اثبات الزمان .

(ب) بنى هذا الدليل على صحة وجود حركتين متلاحقتين ولا يمكن اثبات التلاحق أو السرعة والبطء الا بعد اثبات الزمان وهنا يلزم الدور أيضا(٧) .

ويرد شارح ابن سينا (فخر الدين الرازى) على هذين الاعتراضين فيقول بان العلم بأصل وجود الزمان علم أولى بديهى ويدافع عن ابن سينا مفسرا برهانه السابق على أنه اثبات لماهية الزمان أى لحقيقته المخصوصة وليس اثباتا لوجوده فيقول : « ان العلم بأصل وجود الزمان علم أولى بديهى والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجودا بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهى كونه مقدارا للحركة ولذلك قال الشيخ (يعنى ابن سينا) فى النجاة « اذا كان يوجد فى هذا الامكان زيادة ونقصان فوجب أن يكون هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة(٨) » فالشيخ ما أنتج من قبول هذا الامكان للزيادة والنقصان كونه أمرا وجوديا بل أنتج منه كونه مقدار مطابقا للحركة فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان اثبات أصل وجوده بل تحقيق ماهيته ... والعلم بوجود الزمان أولى بديهى » (٩) .

ومن الانصاف أن نقول أن فخر الدين الرازى لم يكن متعسفا فى تفسيره لبرهان ابن سينا حيث أن التصور الاولى عند ابن سينا لا يتم تعريفه الا عن طريق الدور ، ولا يمكن أن يعرف بما هو أعرف منه فيقول بهذا الصدد : « وأولى الاشياء بأن تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشىء والواحد وغيره ، ولهذا ليس يمكن أن يبين شىء منها ببيان لا دور فيه البتة ، أو ببيان شىء أعرف منها »(١٠) .

ويوضح ابن سينا علاقة المعرفة الاولية بالدور فى أكثر من مثال فحينما نقول عن الموجود بأنه هو الذى (اما أن يكون فاعلا أو منفعلا) فان الفعل والانفعال صفات للموجود والموجود أعرف من صفاته ٠ وبالمثل يمكن القول بأن التساوق والتلاحق صفات للزمان والزمان أعرف من صفاته وبالتالى يكون الزمان أوليا بديهيا ٠

وفى الفلسفة الحديثة نجد كانت Kant يتبع نفس المنهج فى اثبات أولية الزمان حيث يعبر عن أولية الزمان فى كتابه نقد العقل المحض قائلا « الزمان ليس مفهوما حسيا مشتقا من خبرة ما » ويبرهن على هذه القضية على النحو التالى « لان ما هو متساوق أو متلاحق لا يمكن أن يصبح محسوسا اذا لم نفترض أولية تصور الزمان » ومن هذه الحجة يستخلص كانط النتيجة التالية (فقط تحت هذا الشرط يمكن تصور بعض الاشياء معا فى زمن واحد (متساوقة) أو فى أزمنة مختلفة (متلاحقة)(١١) ٠

وبرهان كانط على أولية الزمان هو نفس البرهان الذى طرحه فخر الدين الرازى فى كتابه المباحث المشرقية والذى يرتد الى ابن سينا أى أن الدور المترتب على التساوق والتلاحق دليل على أولية الزمان وليس دليلا على وجوده ٠

واذا كان كل من ابن سينا ومن بعده كانت يثبت من خلال التساوق والتلاحق أولية الزمان ، فان بعض علماء الكلام يحاولون اثبات ما نسميه باشكال الاستتباع ، ويعتبرون هذا الاشكال دليلا كافيا على اثبات أن ليس للزمان سوى الوجود الاعتبارى الذاتى ٠

وملخص الاشكال الذى يثيره علماء الكلام هو : أن كل حركة من حيث وجودها الخاص مستتبعة زمانا خاصا بها والدليل على ذلك هو أن كل حركة من حيث هى هى مستتبعة مكانا يخصها ، واذا وجدت الحركات معا كانت أزمنتها المستتبعة متساوقة وهذا التساوق للازمنة المستتبعة معية زمنية ، فيلزم أن يحيط بتلك الازمنة زمان آخر هو هذه المعية الزمنية ، وهذا الزمان المحيط يكون مع تلك الازمنة المستتبعة معية زمنية فيلزم أن يكون هناك زمان آخر محيط بتلك الازمنة وهكذا الى ما لا نهاية(١٢) ، وخلاصة القول هو أن اشكال الاستتباع يؤدى الى القول بلا تناهى المكان ، فاذا كانت الازمنة التى تحيط ببعضها البعض لامتناهية وحيث أن الازمنة تتبع الحركات فيلزم أن تكون هناك حركات لا متناهية وبالتالى وجود أجسام لا متناهية فى المكان اللامتناهى ٠٠٠ ويمكننا أن نستخلص من اشكال أولية الزمان النتائج التالية :

(أ) يؤدى هذا الاشكال الى الاثبات والهدم لنظرية أرسطو القائلة بأن الزمان مقدار الحركة فكما يثبت ابن سينا من خلال الحركات المتساوقة أن الزمان مقدار الحركة الدائرية التى تشترط تناهى المكان ، فان المتكلمين يثبتون من خلال

الحركات المتساوقة استحالة تناهي المكان ، وبعبارة أخرى يكون هذا الاشكال نوعا من تكافؤ الادلة على تناهي ولا تناهي المكان ·

(ب) يؤدى برهان تساوق الحركات الى مساواة البعد المكاني بالبعد الزماني وبالتالي يؤدى الى البرهان على تناهي ولا تناهي الزمان ·

(جـ) اذا كان شارح ابن سينا يستخلص من التساوق البرهان على أولية الزمان فان علماء الكلام يستخلصون من التناقض الذى يؤدى اليه اشكال الاستتباع الى أن وجود الزمان اعتبارى ذاتي وينفون الوجود الحقيقي له ·

٢ ـ اشكال اتصالية الزمان :

ويتمثل هذا الاشكال في تطابق الزمان والحركة والمكان ، فالزمان ينقسم الى الماضي والحاضر والمستقبل ، والماضي هو ما كان موجودا والمستقبل ما سيصير موجودا ، والحاضر اما أن يكون موجودا أو غير موجود ، فان كان غير موجود فلا وجود للزمان على الاطلاق وهذا خلاف المفروض ، واذا كان موجودا فاما أن يكون غير منقسم واما أن يكون منقسما الى أجزاء فان كان الحاضر منقسما ، فاما أن تكون أجزاؤه متساوقة فيلزم اجتماع أجزاء الزمان وهذا محال بالضرورة واما أن تكون متلاحقة فلا يكون الحاضر كله حاضرا ولا بد من القول أن الحاضر آن أو فصل غير منقسم ، وبالتالي يتركب الزمان من آنات متتالية غير متجزئة فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لان الزمان من عوارضها وينطبق هذا على الجسم أيضا(١٣) ·

ويستخلص الاشاعرة من هذا الاشكال المعارض لمذهب أرسطو وابن سينا أن اتصال الزمان أمر ذاتي اعتبارى مرده الى المخيلة والزمان الحقيقي هو الجزء الذى لا يتجزأ ·

ويرد ابن سينا على هذا الاعتراض من خلال القول بعدم ضرورة التطابق بين الاخص أى آنات الزمان وفصوله الحسية وبين الاعم أى الزمان من حيث أنه امكان غير مشتق من الخبرة الحسية ، وبتعبير ابن سينا نفسه (لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم) فلا يتحدد وجود الزمان في الماضي أو المستقبل أو الآن ؛ لان هذه الاجزاء هي الزمان الاخص والزمان الاعم هو الامكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها والذى يمكن أن تقع فيه حركة معينة على قدر مخصوص من السرعة « ولما عرفنا بالضرورة أن لهذا الامكان وجودا علمنا أن الزمان موجود وان لم يكن وجوده حاصلا في الماضي أو المستقبل أن الان »(١٤) · ويصل ابن سينا من خلال هذا التمييز بين الاخص والاعم الى عكس النتيجة التى يصل اليها الاشاعرة وهى قوله بأن أجزاء الزمان كفصول متتالية ليس لها الا الوجود الاعتبارى ، أما الوجود الحقيقي للزمان فهو الامر المتصل ·

ويرى فخر الدين الرازى أن حل ابن سينا للاشكال من خلال التمييز بين الاخص والاعم مشكل فى حد ذاته ، لان الشىء الذى لا يكون موجودا فى الحال وليست له حالة وجود فى الماضى ولن يكون موجودا فى المستقبل يستحيل أن يكون له وجود على الاطلاق ، ويحاول الرازى حل اشكال اتصالية الزمان بطريقة جدلية من خلال الحركة نفسها فان الحس دال على وجودها ، والحركة لها وجود اعتبارى ووجود موضوعى ، فالحركة بمعنى القطع اعتبارية وبمعنى الكون أى بمعنى الحركة من أول المسافة الى منتهاها لها الوجود الحقيقى المتصل ، وبما أن الزمان يتطابق مع الحركة فيجب أن يكون له وجودان ، فهو من حيث أنه أن يمثل الوجود الاعتبارى ومن حيث أنه امكان متصل يمثل الوجود الموضوعى(١٥) .

وفخر الدين الرازى فى نقده لابن سينا هنا يناقض نفسه فهو كما رأينا فى اثباته لاولية الزمان ينفى اثبات وجود الزمان من خلال تساوق وتلاحق الحركات ويفترض أولية الزمان كشرط لتحقيق هذا التساوق والتلاحق ، ويعود هنا فيثبت اتصال الزمان من خلال اتصال الحركة ، والحقيقة أن اتصال الزمان واستمراريته هو الشرط الاولى لاتصال الحركة ، فالزمان حسب مذهب ابن سينا هو : (الامكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها الذى يمكن أن تقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة) .

وخلاصة ما يرمى اليه ابن سينا فى تمييزه بين الزمان الاخص والاعم هو التمييز بين الزمان كمعنى كلى وبين الظواهر الموجودة فى الزمان التى تتمثل فى الان أيا كان ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ويشترط ابن سينا لتحقق الظواهر الزمانية الزمان الكلى الذى لا يشترط بتصوره تصور الظواهر الموجودة فيه ، وقد استفاد ابن سينا فى تصوره هذا من محمد زكريا الرازى الذى قسم الزمان الى مطلق ونسبى ، والزمان النسبى هو زمان الظواهر المتغيرة التى لا يمكن ادراكها الا من خلال الزمان بينما الزمان نفسه لا يعتمد فى وجوده على هذه الظواهر .

وفى الفلسفة الحديثة نجد نيوتن Newton ياخذ بنفس التصور الذى نجده عند محمد زكريا الرازى عن الزمان ، فهو الاخر يقسم الزمان الى مطلق ونسبى ، والزمان المطلق لا يعتمد فى وجوده على الزمان النسبى وبالاحرى فان الظواهر لا تتحقق الا بوجود الزمان بينما الزمان المطلق لا يعتمد فى وجوده على الزمان النسبى .

أما كانت Kant فنجده فى كتاب (نقد العقل المحض) يسوق لنا برهانا على ضرورة حدس الزمان الذى لا يمكننا بدونه ادراك الظواهر فيقول : (الزمان تصور ضرورى وهو أساس كل الحدوس ـ فبالنسبة للظواهر لا يمكن رفع الزمان على الاطلاق من الوجود وبالعكس يمكن استبعاد كل الظواهر

من الزمان – ولذلك فالزمان معطى أولى به وحده يمكن أن تتحقق كل الظواهر ، هذه الظواهر التى يمكن استبعادها جميعا ، ولكن الزمان نفسه (كشرط عام لامكانها) لا يمكن استبعاده) (١٦) ٠

وما يعنيه كانت فى برهانه هذا هو أن الزمان كشرط عام لتحقيق الظواهر التى يمكن أن تنقسم حسب فصول الزمان الى أجزاء مختلفة يمكن تصوره دون أن نتصور تلك الاجزاء أو الظواهر ؛ وعلى العكس لا يمكن تصور الظواهر الا بتصور الزمان وحسب تعبير ابن سينا يمكن القول بأن الزمان الاخص لا يمكن تصوره الا بتصور الزمان الاعم ، ويمكن تصور الزمان الاعم دون الاخص ٠ وحل اشكالات اتصال الزمان بتقسيمه الى مطلق ونسبى أو الى عام وخاص أو الى كم منفصل وكم متصل ٠٠ الخ فان هذه الحلول ليست نهائية ومطلقة ، وكل ما فى الامر هو أنه تولد عنها نتائج ونظريات نجمل بعضها على النحو التالى :

١ – الزمان عند ابن سينا امكان أو بعبارة أخرى أمر ضرورى وشرط أساسى لتصور الظواهر بما فيها أجزاء الزمان نفسه أى الحاضر والماضى والمستقبل حيث أنه يمكننا تصور الزمان كامكان مع عدم تصور الظواهر ، ولتصور الظواهر الزمانية لا بد من تصور الزمان العام ٠ ويرى كانت أيضا أن الزمان مقدار أو امكان Grosse وبالاحرى شرط ضرورى لتحقق الظواهر التى يمكن استبعادها ولا يمكن استبعاد الزمان ٠

٢ – يتفق نيوتن Newton مع محمد زكريا الرازى فى تقسيم الزمان الى مطلق ونسبى ويتفقان أيضا فى أن الزمان يمكن أن يتصور وجوده دون أن تكون به موجودات ، وهما يتفقان فى هذا التصور الاخير مع كل من ابن سينا وكانت ٠

٣ – يذهب المتكلمون الى عكس ما يذهب اليه ابن سينا حيث يعتقدون أن للزمان وجودا اعتباريا ، وبالتالى يمكن تصور وجود الاشياء دون أن تكون فى زمان متصل ٠٠٠ وقد طور الغزالى هذه النظرية حيث يرى أن هناك ظواهر تتميز بالزمان والمكان وهناك أشياء تتميز بذاتها مثل الله والنفس والعالم ومثل تميز صفات الله والنفس عن بعضها البعض وهكذا استطاع الغزالى أن يميز تمييزا واضحا بين عالمى الغيب والشهادة أو عالم الحقائق والظواهر وقد أخذ ليبننز بهذا التصور فميز بين عالم الحقائق أو المونادات وعالم الظواهر ، وقد جاء من بعد ليبنتر كانت الذى ميز بين الاشياء بذاتها كالله والنفس والعالم والظواهر المقيدة بالزمان والمكان ٠

٣ ـ اشكال كلية الزمان :

اذا كان مفهوم التساوق (المعية الزمنية) هو السبب المباشر في اشكال أولية واتصال الزمان فان مفهوم التلاحق (القبل والبعد) هو السبب المباشر فى اشكال كلية وحقيقة الزمان ٠

وتتلخص محاولة الفلاسفة فى اثبان وجود الزمان من خلال مفهومى القبل والبعد على النحو التالى :

ان الاب متقدم على ابنه فى الوجود ، وهذه القبلية زائدة عن ذات الاب بدليل أن الاب قد يوجد مقارنا للابن ، وهذه (المعية) ليست هى (القبلية) السابقة على وجود الابن ، ولا توجد تلك (القبلية) مع (معية) الاب لابنه ، وليست تلك القبلية مجرد وجود الاب وعدم وجود الابن ، والدليل على ذلك هو وجود الاب مع العدم الذى قد يحصل للابن بعد وجوده ٠ واذا كان القبل والبعد ليسا من لوازم ذات الاب أو الابن فلابد من محل يحل فيه القبل والبعد وهو الزمان ، ويستحيل أن ينقلب الجزء المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (١٧) ٠

ويدحض المتكلمون هذا البرهان من خلال ما نسميه (باشكال تلاحق التلاحق) فأمس الزمان (من حيث هو زمان بذاته لا بغيره) متقدم على يومه ، وليس هناك شيء يعلل هذا التقدم الا الزمان نفسه ، فليس أمس علة اليوم ، كما أن النهار ليس علة الليل ولا الليل علة النهار ، وليس أمس أشرف من اليوم فيكون التقدم بالشرف ، وليس هذا التقدم بالرتبة أو الذات ، ولم يبق من أنواع التقدم الا التقدم بالزمان لانحصار (التقدم) فى هذه الخمسة فيكون للزمان زمان ، والكلام فى ذلك الزمان كالكلام فى الاول ، أى أن زمان الزمان يقودنا الى زمان آخر وهكذاَ الى مالا نهاية (١٨) ٠

ويطور المتكلمون هذا الاشكال الى اشكال آخر نسميه (اشكال ظرف الزمان) ، فيقولون ان مجموع الازمنة يكون أمسها مقدما على يومها بالزمان ، وهذا الزمان هو زمان مجموع الازمنة ، وبعبارة أخرى هو ظرف مجموع الازمنة، ومن حيث أن نفس هذا الظرف زمان يجب لذلك أن يكون داخلا فى مجموع ازمنة الزمان والا لا يكون المجموع مجموعا وكلا هذ من ناحية ومن ناحية أخرى فان من حيث أن ظرف المجموع يجب أن يكون خارجا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزؤه ٠٠٠٠ وهكذا ينشأ التكافؤ فى القول : يوجد للزمان مجموع وكل ، وليس له مجموع وكل(١٩) ٠

ويحاول ابن سينا ايجاد حل لهذين الاشكالين فيقول بتقدم أجزاءالزمان على بعضها البعض بالذات وتقدم غير أجزاء الزمان (الظواهر) على بعضهاالبعض بواسطة الزمان (٢٠) ٠٠٠٠

وهذا الحل السينوى يأخذ به كانت Kant في الفلسفة الحديثة فيقول في نقد العقل ان الزمان (بعد واحد فالازمنة المختلفة ليست متساوقة وانما متلاحقة) (كما أن الامكنة المختلفة ليست متلاحقة ولكنها متساوقة)(٢١) وحينما يثبت كانت أن خاصية المكان تتمثل في التساوق على عكس خاصية الزمان المتمثلة في التلاحق فانما يعبر عما سبقه عليه ابن سينا بأن التلاحق بالنسبة للزمان صفة ذاتية وخاصية من خصائص الزمان .

غير أن علماء الكلام لا يرضخون لحل ابن سينا فيثيرون اشكالا آخر هو اشكال تساوى الاوقات ، فمن حيث أن أوقات الزمان بالنسبة لذات الزمان متساوية فلم يكون القبل قبلا والبعد بعدا في داخل الزمان ؟ .

ونظرية تساوى الاوقات ترتد الى ابن سينا نفسه حيث يذهب في كتاب النجاة الى عدم وجود سبب كاف لخلق العالم زمانيا (ولا يكون وقت أولى من وقت)(٢٢) ولهذا السبب يكون العالم أزليا ، وقد طبق كانت أيضا هذا البرهان في تكافؤ تناهي ولا تناهي العالم في الزمان . ونظرية تساوى الاوقات تقودنا الى اشكالات السبب الكافي والى اشكالات أزلية العالم وهذا ما لا نريد الخوض فيه في هذا البحث .

٤ ـ اشكال حقيقة أو لا تناهي الزمان :

يؤدى القول بتقدم الموجودات على بعضها البعض بالزمان الى القول بأن الزمان مقدار لكل موجود حتى واجب الوجود نفسه ، فكما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم أيضا بالضرورة أن الله تعالى موجود الان مع الحوادث الجارية وكان موجودا قبلها وسيكون موجودا بعدها ، وخلاصة القول هو أن هذه القبلية والبعدية والمعية حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغير في ذاته ... ويبرهن المتكلمون على بطلان القول بأن الزمان مقدار لكل موجود من حيث أن الزمان اما أن يكون غير قار فلا ينطبق على القار أو يكون قارا فلا ينطبق على القار ، ولاشتمال الموجود على ما هو قار ثابت وما هو متغير يستحيل أن يكون الزمان مقدارا للموجودات بأسرها (٢٣) .

وقد حارت العقول أمام هذا الاشكال لاثبات حقيقة الزمان ومن بين الحلول نجد حل الايران شهرى في الفلسفة الاسلامية الذى اعتبر الزمان دليل علم الله أو ظاهرة الهية وبالتالى يكون الزمان صفة الهية أو عرضا لا متناه ويقابل هذا التصور في الفلسفة الحديثة نظرية كلارك Clarke حيث يعتبر الزمان بأنه الحس الالهى Sensorium Dei وذلك كما في رسائله المتبادلة مع ليبنتز Leibniz وقد طور محمد زكريا الرازى في نظرية الايران شهرى حيث اعتبر أن الزمان جوهر قديم لا متناه أو أنه جوهر مطلق

ويتفق معه فى هذا التصوير نيوتن الذى قسم الزمان الى مطلق ونسبى ٠٠٠ وقد طور ابن سينا فى نظرية محمد زكريا الرازى فقال بأن الزمان نسبة حقيقية ، وبالمثل نجد ليبنتز فى الفلسفة الحديثة يرى هو الاخر أن الزمان نسبة حقيقية ومن ثم يذهب الى أن الزمان والمكان ليسا بشيئين موجودين (وليسا بجوهرين) بل همـا نظام للاشياء Tempus et Spatium Ordines mon res

وقد طور الغزالى نظرية ابن سينا والايران شهرى حيث نجده فى بعض كتبه يعتبر الزمان ظاهرة الهية وقد استقر رأيه فى كتاب التهافت على أن الزمان ظاهرة انسانية أى أن الزمان نسبة ذاتية أو كما يقول الغزالى نفسه (نسبة لازمة بالقياس الينا)(٢٤) ٠ وفى الفلسفة الحديثة نجد كانت يقول فى مرحلة ما قبل النقدية بأن الزمان ظاهرة الهية ثم تحول فيما بعد الى القول بأن الزمان ظاهرة انسانية وقد عبر كانت فى كتابه (فى صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول) عن نظرية الغزالى المشاراليها حيث يقول أن المكان وهو ماينطبق على الزمان (ليس شيئا موضوعيا فهو ليس بجوهر ولا بعرض ولا هو نسبة حقيقية) بل هو أمر ذاتى اعتبارى يصدر عن الذات حسب قانون ثابت) ٠

واذا ما عدنا الى ابن سينا فاننا نجده يعتبر الزمان نسبة حقيقية ويميز بين ثلاثة أنماط لهـــذه النسبة هى السرمد والدهر والزمان ، فزمان واجب الوجود هو السرمد وزمان العقول المجردة التى هى أساس الحركة الدائرية التى لا بداية لها هو الدهر ومقدار الاشياء الحسية المتغيرة هو الزمان المتغير ويقول ابن سينا فى عيون الحكمة بهذا الصدد : (الحـركة والزمان ذوات الاشـياء الثابتة مذ جهة ، وذوات الاشـياء الغير ثابتـة من جهة ، والثابتة من جهة اذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن فى الزمان بل مع الزمان ، ونسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان الى الزمان هو الدهر ، ونسبة ما ليس فى الزمان الى ما ليس فى الزمان من جهة ما ليس فى الزمان الاولى به أن يسمى السرمد والدهر فى ذاته من السرمد) (٢٥) ٠

ومرد هذا البرهان عند ابن سينا الى برهانه الاول الذى يذهب فيه الى القول بأن الزمان امكان لا متناه ، وهـذا الزمان الثابت اللامتناهى هو شرط الوجود الجزئى المتغير فى الزمان ، وهـــذا ما عبر عنـــه كانت Kant فى برهانه الخامس على حـدس الزمان من حيث أن الزمان اللامتناهى شرط الزمان المحدود ، وقد رفض المتكلمون حل ابن سينا للزمان اللامتناهى والزمان المتغير المحـدود ، ورفضـوا أن يكون للزمان وجود حقيقى أيا كان جوهرا أو عرضا أو نسبة حقيقية وقالوا بأن الزمان أمر اعتبارى ٠

خاتمـــة البحث :

فى هذه الدراسة المقتضبة لاشكالات الزمان اتضح أنه تمخض عن هذه الاشكالات نتائج ونظريات شملت الزمان والمكان على السواء ويمكننا اجمالها على النحو التالى :ـ

١ ـ الزمان والمكان مطلقان لا متناهيان :

يستمد ابن سينا تقسيمه للزمان الى الزمان المتغير Tempus والدهر Aevum والسرمد Aeternitas من صاحب المذهب الذرى محمد زكريا الرازى ، فقد ميز الرازى بين الزمان المطلق الذى ينطوى تحته الدهر والمدة واسرمد ، والزمان المحصور ، فيقول بعد أن ينتقد مذهب أرسطو فى المزان :

(ان الزمان زمان مطلق وزمان محصور ، فالمطلق هو المدة والدهر وهو قديم وهو متحرك غير ثابت ، والمحصور هوالذى يعرف بحركات الافلاك وبجرى الشمس والكواكب ، واذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق ، وهذا هو الابد أو السرمد ، وان توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور) (٢٦) .

واذا كان ابن سينا يتأثر بمذهب محمد زكريا الرازى فانه مما لا شك فيه أنه يوجد فرقأساسى بينهما فالزمان بالنسبة لصاحبالمذهب الذرى جوهر وهو ما يرفضه ابن سينا ، ومن ناحية أخرى يقول الرازى بأن المكان مطلق لامتناه لانه لو قلنا بمكان متناه للعالم لما استطعنا أن نجيب عن السؤال عما يوجد خارج هذا العالم وهذا ما يرفضه ابن سينا أيضا حيث يقول بأن المكان متناه وكما يقسم الرازى الزمان الى مطلق ومحصور فانه يقسم المكان أيضا الى كلى لا يتعلق بمتمكن والى محدود .

ويشبه نظرية الرازى ما قال به نيوتن Newton حيث قسم هو الاخر الزمان الى مطلق ونسببى والمكان الى كلى ومحدود .

٢ ـ الزمان والمكان صفتان من صفات الله اللامتناهية :

يرجع مذهب الرازى فى القول بلا تناهى الزمان والمكان الى الايران شهرى الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى والذى يقول : (ان الزمان دليل علم الله ، وأن المكان دليل قدرة الله ، وأن الجسم دليل قوة الله وأن الحركة دليل فعل الله وهذه الاربعة قديمة وغير متناهية) (٢٧) .

وسبب قول الايران شهرى بقدم هذه المبادىء الاربعة هو تصوره عن فعل الله واستمراره منذ الازل ومحل هذا الفعل هو المادة التى هى (دليل قدرة الله الظاهرة) أما المكان الذى لا ينفصل عن المادة ويشترك معها فى التعريف فانه يسميه أيضا (قدرة الله الظاهرة) ويبرهن على قوله هذا على النحو التالى :

(قدرة الله هى التى فيها المقدورات والمقدورات هى الاجسام المصورة التى فى المكان ، ولما كانت الاجسام المصورة ـ التى هى المقدورات ـ ليست خارج المكان ، ثبت أن الخلاء ـ يعنى المكان المطلق ـ هو قدرة الله التى فيها جميع المقدورات) (٢٨) .

وقد كان لمذهب الايران شهرى أثره المباشر على الغزالى فهو يذهب فى كتاب « المعارف العقلية » الى أن الله خلق العالم عندما أراد أن يظهر قدرته وما العالم الا أثر من آثار علم الله الازلى ويقول هناك أيضا بأن الزمان صفة أو ظاهرة الهية • وتطور مفهوم الزمان الى أنه صفة أو ظاهرة انسانية عند الغزالى مرده الى مذهب الايران شهرى •

وفى الفلسفة الحديثة نجد كلارك كما سبق أن أشرنا الى ذلك يرى أن الزمان والمكان صفتان الهيتان وقد تأثر أيضا ليبنتز بهذه النظرية ومن بعده كانت حيث تمثل لهما الزمان على أنه ظاهرة الهية ، وقد استطاع كانت فى المرحلة النقدية أن يطور هذا القول الى أن الزمان ظاهرة انسانية •

٣ ـ الزمان والمكان متناهيان :

يمكن القول بأن المتكلمين عامة وأصحاب نظرية الخلق المتجدد وهم الاشاعرة بصفة خاصة يقولون بتناهى الزمان والمكان ، فاتصال الزمان ولاتناهيه يرجع الى نسيج المخيلة والوجود الحقيقى للزمان يتمثل فى الذرات أو الفصول الزمنية المنفصلة عن بعضها البعض ، وكذلك الحال بالنسبة للمكان •

٤ ـ الزمان نسبة حقيقية لامتناهية والمكان نسبة متناهية :

لقد استطاع ابن سينا أن يعكس نظرية الاشاعرة السابقة عن الزمان ، فالزمان اللامتناهى هو الذى يمثل الوجود الحقيقى للزمان ، وفصول الزمان (الماضى والحاضر والمستقبل) تمثل الوجود الاعتبارى للزمان ، وهو حينما يأخذ بمذهب الرازى فى قوله بلا تناهى الزمان وتقسيمه اياه الى زمن ودهر وسرمد ، فانه يرفض ما يذهب اليه الرازى فى قوله بجوهرية الزمان ، وانما تعتبر هذه التقسيمات عنده دليلا على أن الزمان نسبة حقيقية •

واذا كان ابن سينا ـ تمشيا مع مذهب أرسطو ـ يرفض لاتناهى المكان ، فان ليبنتز Leibniz ـ تمشيا مع مذهبه عن السبب الكافى ـ يقر أن المكان لا متناه وهو فى نفس الوقت نسبة أو نظام للاشياء •

٥ ـ تكافؤ تناهى ولا تناهى الزمان والمكان :

هذه هى النتيجة التى استخلصها الغزالى فى كتابه التهافت من الصراع حول اشكالات الزمان فى الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام ، وقد استطاع أن يوجه الضربة القاضية الى مذهب أرسطو من خلال هذا التكافؤ بعد أن أثبت أن البعد المكانى يوازى البعد الزمانى فيقول مخاطبا أصحاب المذهب المشائى :

(فان قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا (قبل) له ، فيقال ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له ، فان قلت (خارجه) سطحه الذى هو منقطعه لا غير ، قلنا قبله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير) (٢٩) .

وقد عبر كانت Kant عن هـــذا التكافؤ فى صورة قضايا حملية بسيطة على النحو التالى :

للعالم بداية فى الزمان ، وهو محدود أيضا فى المكان (مقابل) ليس للعــالم بداية فى الزمان ولا حد فى المــكان فهو لا متناه فى الزمان والمــكان معا) (٣٠) .

ولم يقف كانت Kant والغزالى عند هذا القول بالتكافؤ بل حاولا ايجاد حل لذلك فميزا بين الشىء فى ذاته كالله والنفس والعالم وبين الشىء كما يظهر لنا فى الزمان والمكان (٣١) . ولم تقف النظريات عن الزمان والمكان عند هذا الحــد بل استمرت تتطور وتتجدد وستستمر فى تطورها وتجددها طالمــا هناك وجود مستمر وفكر يتجدد ويتطور .

المراجـــــع :

١ ـ قارن الطبيعة لارسطو ٢٢١ أ .
٢ ـ النجاة ص ١١٥ (ط ١٩٣٨ م ـ القاهرة) .
٣ ـ النجاة ص ١١٥ وما بعدها .
٤ ـ قارن الطبيعة لارسطو ٢١٩ ب .
٥ ـ قارن النجاة ص ٢٥٧ .
٦ ـ قارن النجاة ص ١١٥ .
٧ـ قارن المباحث المشرفة الجزء الاول ط حيدر آبار ص ٦٥٤ .
٨ ـ قارن النجاة ص ١١٥ .
٩ ـ قان المباحث المشرقية ص ٦٥٥ جـ ١ .
١٠ـ قارن الشفاء ـ الالهيات جـ ١ .
١١ـ قارن نقل العقل المحض ٤٦ ب .
١٢ـ قارن المباحث المشرقية جـ ١ ص ٦٤٣ .
١٣ـ قارن المواقف للايجى جـ ٥ ص ٨٤ وما بعدها .
١٤ـ قارن المواقف جـ ٥ ص ٨٩ وما بعدها ، والمباحث المشرقية جـ ١ ص ٦٤٨ .

١٥ ـ قارن المواقف ج ١ ص ٦٤٩ وما بعدها ٠

١٦ ـ قارن نقد العقل المحض ٣١ أ ٠

١٧ ـ قارن المواقف ج ٥ ص ٧٨ ٠

١٨ ـ نفس المصدر ص ٧٩ ٠

١٩ ـ نفس المصدر ونفس الصفحة ٠

٢٠ ـ قارن عيون الحكمة تحقيق بدوى ص ٢٠ ٠

٢١ ـ قارن نقد العقل المحض ص ٤٧ ب ٠

٢٢ ـ قارن النجاة ص ٢٥٥ ٠

٢٣ ـ قارن المواقف ج ٥ ص ١١٠ وما بعدها ٠

٢٤ ـ قارن تهافت الفلاسفة المسألة الاولى ٠

٢٥ ـ قارن عيون الحكمة ص ٢٠ ٠

٢٦ ـ قارن مذهب الذرة عند المسلمين لبينس ترجمة أبو ريدة ص ٥٣ ٠

٢٧ ـ نفس المصدر ٠

٢٨ ـ نفس المصدر ص ٥٦ وما بعدها ٠

٢٩ ـ قارن تهافت الفلاسفة المسألة الاولى ٠

٣٠ ـ قارن نقد العقل المحض ٤٥٤ ب ٠

٣١ ـ قارن المسألة الاولى من تهافت الفلاسفة ٠

الزمان

والوجود اللازمانى في

الفكر الاسلامي

د. حسن جراى

كلية التربية جامعة الفاتح

تقدم لنا اللغة الفاظا عـــديدة للتعبير عن الزمان ومظاهره ومقاديـره المختلفة · واذا كانت اللغة ، في جوهرها ، عبارة عن مفاهيم وتصورات عقلية تصحبها ، ان قليلا أو كثيرا ، ايحاءات ، فمن الملائم أن ننظر ، بادىء ذى بدء ، فى معانى أهم هذه الالفاظ وما تنطوى عليه من مفاهيم وتصورات ، ان لم نقل أنها ستكشف لنا عن جوهر الزمان بمعناه الفلسفى ، فانه يمكننا القول : انها ستقترب بنا منه ، وأنها ستبين لنا ، على الخصوص ، تصورنا المبدئى للزمان · فاذا تم لنا ذلك عدنا فاستشففنا معناه عند المتكلمين والفلاسفة · وانتهينا الى النظر فى علاقته بالازل والابد ، أى باللانهاية ·

فلفظ (الزمان) ، كما يشرحه لسان العرب ، يطلق ك (اسم لقليل الوقت وكثيره) · أما الفعل (أزمن) فانه يدل على البقاء زمانا طويلا فى نفس المكان أو على عين الحال · ويفهـــم البعض (الزمان) كمـــا لو كان مرادفا ل (الدهر) ، ولكن آخرين يفرقون بين اللفظين · فالزمان ، كما يقـــول أبو الهيثم ، (زمان الرطب والفاكهة ، وزمان الحر والبرد) · وهو من ثم بمعنى الفصل من السنة (ويكون الزمان شـــهرين الى ستة شـــهور) ، (والدهر لا ينقطع) ·

فالزمان ، بمعناه اللغوى ، يشير الى مدة تطـــول أو تقصر ، ميزتهـــا الاساسية هى قابليتها للتجزئة والتقسيم الى وحدات قابلة للعـــد والتقدير الكمى · وهو بذلك يعبر عن الوقت التاريخى ·

على أن التفريق بين (الزمان) و (الدهر) يأخذ صيغة أكثر وضوحا ، ومعنى أكثر عمقا ، لدى الشيخ الرئيس الذى يقيم تفريقه على أساس الجريان والتغير وعلاقته بالثبات : (ان معية المتغير مع المتغير تكون بالزمان ، ومعية الثابت مع المتغير بالدهر · فيكون الدهر محيطا بالزمان)(١) · وعلى نفس صفة التغير والجريان يقيم حجة الاسلام مفهومه للزمان : (فلا معنى للزمان [عنده] سوى ما يعبر عنـــه ب (القبل) و (البعد)) (٢) · هـــذا القبل والبعد يسميه الرازى (ترتبا) وعلى أساسه يفهم الزمان : (وبالجملة فنحن لا نعنى بالزمان الا هذا النوع من الترتب (الذى يدركه العقل بين العـــدم والوجود))(٣) · ويتفق فيلسوف المغرب الكبير ، ابن رشد ، مع هـــذه التعاريف فى الجوهر · فالزمان عنده : (شىء يفعله الذهن فى الحركة)(٤) ·

واذا أضفنا الى هذه التعاريف التعريف الارسطي للزمان ، كما يذكره ابن رشد، (انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها)(٥) ، اتضح لنا أن تعريف الزمان يقوم ، فى جملته ، على مجموعة خصائص كالجريان المتواصل ، والانقسام الى الماقبل والمابعد ، وبصفة خاصة على أنه من فعل العقل فى الجواهر المتحركة ، وبالاعتماد عليه يرتب العقل هذه الجواهر ترتيبا خاصا · وفى هذه النقطة يلتقى تعريف ابن رشد السالف الذكر بتعريف المتكلمين للزمان بأنه (متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم)(٦) ·

أما (الدهر) فان معناه وان اقترب من معنى الزمان ، الا أن جل تعاريفه تتفق على صفة جوهرية له يختلف بها عن الزمان وهى عدم الانقسام · وكأنه بذلك يلتصق أكثر بماهية الزمان الفلسفى التى تتميز ، أعظم ما تتميز ، بدوام الجريان وعدم الاستقرار · ففى تعريفات الجرجانى : (الدهر هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الالهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الازل والابد) وهو بهذا يعبر عن امتداد الوجود الالهى اللانهائى فى اتجاهى الماضى والمستقبل · ويعرفه اللسان أيضا بأنه : (الامدالممدود) وان كان يذكر رأى من يحدونه بألف سنة أو من يقولون انه (الزمانالطويل ، ومدة الحياة الدنيا) · وقد أدرك العرب منذ القديم أثر هذا (الامد الممدود) ، هذه الصيرورة ، فى الكائنات : ابلاء وابادة وافناء ، فذموه ·

قال الازهرى ، كما يروى صاحب اللسان ، : (ان العرب كان شأنها أن تذم الدهر وتسبه عند الحوادث والنوازل تنزل بهم من موت أو هرم فيقولون : اصابتهم قوارع الدهر وحوادثه ، وأبادهم الدهر · فيجعلون الدهر الذى يفعل ذلك فيذمونه) · غير أن الاسلام الحنيف قاوم ، منذ ظهوره ، هذه الفكرة : قال تعالى حاكيا هذا المذهب : « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون»(٧)· ويفسر الفخر الرازى هذه الاية على النحو التالى : (واعلم أنه تعالى حكىعنهم بعد ذلك شبهتهم فى انكار القيامة وفى انكار الاله القادر · أما شبهتهم فى انكار القيامة فهى قوله تعالى « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا » (···) واما شبهتهم فى انكار الاله الفاعل المختار فهو قولهم : « وما يهلكنا الا الدهر » (···) · فالموجب للحياة والموت عندهم تأثيرات الطبائعوحركات الافلاك ، ولا حاجة فى هذا الباب الى اثبات الفاعل المختار · فهذه الطائفةجمعوا بين انكار الاله وبين انكار البعث والقيامة) وليس لهمعلى قولهم حجة ولابرهان بل مجرد ظنون كاذبة · وفى الحديث النبوى الشريف : (لا تسبوا الدهر ، فان الله هو الدهر)(٨) · والمعنى أن ما أصابك وتظن أنه من الدهر ، فالله تعالى ، الفاعل الاوحد ، هو فاعله · فيكون سبك للدهر سبا لله تعالى جل عن ذلك جلالا كبيرا ·

وقد نسب القائلون بهذا الرأى الى الدهر فسموا ب (الدهرية) وعدوا زنادقة ملحدين رفضهم المتكلمون وفلاسفة الاسلام على السواء · وأوجز الغزالى مذهبهم قائلا : (هو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع ، وانما العلة للحوادث ، وليس يحدث فى العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض)(٩) · وعدهم الشهرستانى من بين معطلة العرب (١٠) · أما ابن رشد فقد عبر عن رفض الفلاسفة لمذهبهم أجلى تعبير بقوله : (وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها كما تجوزه الدهرية ، لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك)(١١) ·

يعتمد تعريف الدهر اذن ـ هو الاخر ـ على هذا الجريان الذى لا يقر له قرار ، وتلك الصيرورة التى لا ندركها الا متى أدركنا التغيرات التى تلحق بالكائنات الواقعة فيها · وهو ـ من حيث اتصاله وعدم انقسامه ، ومن ثم اقترابه أكثر من ماهية الصيرورة ـ أعم من المفهوم المعبر عنه ب (الزمان) ·

ينضاف الى هذين اللفظين لفظان آخران يقترب أحدهما من (الدهر) ويقترن الاخر ب (الزمان) وهما : الحين والوقت ·

فالحين يطلق على المدة القصيرة من الزمان التى كثيرا ما تكون ، فى ذاتها ، غير محددة بوقت أو تاريخ أو ساعة · وتشبه من هذه الناحية الدهر : قال الازهرى : (وجميع ما شاهدته من أهل اللغة يذهب الى ان الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الازمان ···· : فالمعنى فى قوله عز وجل : « تؤتى أكلها كل حين »(١٢) انه ينتفع بها فى كل وقت ، لا ينقطع نفعها ألبتة)(١٣) · وقال تعالى : « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » (١٤) · قال الرازى مفسرا : والحين (فيه قولان : الاول انه طائفة من الزمان الطويل الممتد ، وغير مقدر فى نفسه · الثانى أنه مقدر بالاربعين)(١٥) ويتعين الحين بمحايثته ومزامنته لحدث آخر على مسار الديمومة ·

أما الوقت فهو ، كما يعرفه اللسان ، عبارة عن (مقدار من الزمان) (وكل شىء قدرت له حينا فهو مؤقت) · ويعرفه ابن سيده بأنه (مقدار من الدهر معروف، وأكثر ما يستعمل فى الماضى، وقد استعمل فى المستقبل)(١٦)· فالوقت عبارة عن كمية أو مقدار محدد من الزمان ، والجزء منه يسمى حينا ، ولكن منذ أن يقع تحديد هذا الحين بتاريخ معين أو ساعة معينة يقال عنه (موقت) ، ويطلق عليه اسم الوقت · غير أن سيبويه لا يقتصر على الاستعمال الزمانى لهذه الكلمة ، بل يستعملها ، كما يقول ابن منظور ، عن ابن سيده ، بالمعنى المكانى : (واستعمل سيبويه لفظ الوقت فى المكان تشبيها بالوقت فى الزمان ، لانه مقدار مثله) ·

فالوقت يطلق اذن على (المحدد من الزمان والمكان) ٠ ولعل هذا هوالسبب في اطلاقه على أوقات الصلاة ٠ فقد جاء في أشرف الكتب وأصدق التنزيل : « ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا »(١٧) أى مؤقتا مقدرا ، أو هى كتبت عليهم فيأوقات محددة مبينة واضحة ٠ وفيالقرآن الكريم أيضا : (واذا الرسل أقتت لاى يوم أجلت ليوم الفصل وما ادريك ما يوم الفصل)(١٨) ٠

ورغم أنالوقت عبارة عنمقدار أو مدة معينة تقع عبر استمرارية الزمان، فتجب فيه الصلاة أو يحين موعد السفر أو ٠٠٠ ، الا أنه ليس لازمانيا ، وهو يختلف من ثم عن الان ٠ فقد اعتبر أرسطو ، منذ القديم ، الان كمقياس للزمان وعده بناء على ذلك خارجا عنه وليس جزءا منه ، بل هو الفاصل الذى لا يقر له قرار بين ماضى الزمان ومستقبله ٠ الوقت زمانى يعاش كمدة معينة لشيءمعين عبر استمرارية الزمان ٠ وهو يشبه من هذه الناحية حالات الديمومة المشخصة الحاصلة عبر الديمومة الخالصة لدى برغسون : (لان جريان ديمومتنا يشبه من بعض الوجوه حركة وحيدة تتطور ، ويشبه من بعض الوجوه الاخرى حالات متعددة تعرض)(١٩) ٠ ويتضح الشبه أكثر اذا قرأنا لدى الجرجانى : (الوقت عبارة عن حالك وهو ما يقتضيه استعدادك الغير المجعول) ، وقرأنا لدى ابن عربى – فى اصطلاحات الصوفية التى أوردها فى الفتوحات المكية – (الوقت عبارة عن حالك فى زمان الحال لا تعلق له بالماضى ولا بالمستقبل) ٠

هذه الالفاظ تتصل بماهية الزمان اتصالا يضعف أو يشتد ٠ الا أن استعمالاتها تظل رجراجة غامضة الى حد كبير ٠ وهناك ألفاظ أخرى تتصل بماهية الزمان اتصالا أكثر جوهرية ولها معان أكثر تحديدا ودقة لدى المفكرين المسلمين وهى بذلك تنقلنا مباشرة الى جوهر بحثنا ، أعنى بذلك : القدم والحدوث ، والازلية والابدية ٠

فمادة (قدم) تدل ، فى قولنا : (قدم الشىء) ، باجماع القواميس ، على (مضى زمن طويل على وجود الشىء) ٠ ومنه وقع اشتقاق لفظ (القديم) الذى يطلق ، اذا استعمل بالاطلاق ، (على الله عز وجل) ٠ وهو بذلك صفة من صفاته ٠ وينقل الجرجانى فى تعريفاته : (القديم يطلق على الموجود الذىلايكون وجوده من غيره ، وهو القديم بالذات ٠ ويطلق القديم على الموجود الذى ليس وجوده مسبوقا بالعدم ، وهو القديم بالزمان) ٠ فالقدم اذن اما بالذات ، ويطلق على الموجود (الذى ليس لذاته مبدا هى به موجودة)(٢٠) وهو (بهذا المعنى مرادف للواجب)(٢١) ، واما بالزمان ويطلق على الموجود (الذى لا أول لزمانه)(٢٢) ٠ فيكون (الزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان)(٢٣) والا وقعنا فى تسلسل لا نهائى للازمنة ٠ على أن القدم يستعمل استعمالا آخر نسبيا أو – كما يقول الرازى – قياسيا ويطلق آنذاك على (الشىء الذى يكون مامضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود شىء آخر)(٢٤) ٠

ومن المهم أن نشير أخيرا الى أن مرادفة لفظ (القديم) للفظ (الواجب) انما هو ترادف من حيث الصدق ، أى من حيث صدقهما معا على الذات الالهية ، لامن حيث ترادف المفهومين بالمعنى • فان أغلب المتكلمين على أن لفظ القديم أعم لصدقه أيضا على صفات الواجب ، بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها •

يبدو واضحا اذن أن لفظ القديم ، بمعناه الحقيقى ، انما يطلق على الله وحده ، ويقابله لفظ (الحادث) الذى يشمل ويدل على كل ما عدا الله • فيكون هذا (الكل) (ممكن الحدوث قبل أن يحدث)(٢٥) ولا يكون له (وجود مستند الى ذاته بل الى غيره)(٢٦) وهذا الغير هو منه بمنزلة العلة من المعلول • فوجود الحادث اذن مسبوق بعدمه أى أن (زمانا) سبق وجوده كان هو فيه معدوما •

هذه التحديدات المتعارفة والمتداولة في حق الموجود عموما تكتسب أهمية خاصة اذا نظر اليها من حيث تعلقها بمشكلة الزمان الاساسية ، واذا أخذ بعين الاعتبار ما ذكرناه سالفا من حرص مفكرى الاسلام على عدم استعمال لفظى القدم والحدوث الا بمعناهما الحقيقى • فلا معنى عندهم للحديث عن أزلية زمانية اذا كان الامر يتعلق بواجب الوجود الازلى بالماهية ، فى حين أن أزلية العالم ــ على العكس من ذلك ــ لا يمكن فهمها ــ فى رأيهم ــ الا كأزلية زمانية قوامها زمان لا نهائى ، أو دورات لا نهائية للافلاك • ولكن هذا الزمان اللانهائى غير متحقق بالفعل وانما هو فى حال القوة ، لان ما مضى منه لم يعد موجودا بالفعل ، وما سيأتى لم يوجد بعد • ومن هنا فان الفلاسفة عندما يتحدثون عن أزلية العالم انما يعنون بذلك ــ فى حقيقة الامر ــ اننا لانستطيع أن نحدد له بداية فى الزمان ، لان الزمان لا وجود له الا مع العالم وبه وفيه • فالعالم (ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوث ابداع لا يتقدم محدثه بالزمان والمدة بل بالذات)(٢٧) • وقديما قال أفلاطون أن الزمان عبارة عن حركة الكل أو هو (صورة الازل المتحركة)(٢٨) للكل • ونقد أرسطو هذا الرأى ــ كما نقده غيره ــ وانتهى الى أن الزمان عبارة عن عدد الحركة من حيث الماقبل والمابعد وخصه من ثم ، بخاصية أساسية هى ملازمته للحركة وعدم انفصاله عنها واعتبره أزليا مثلها • واذا كانت الحركة بالضرورة فى موضوع يكون حاملا لها ، وكان الجوهر ــ أولى وأشرف المقولات ــ أولى بذلك ، فان الحركة والزمان صنوان للعالم لا ينفصلان عنه • وبما أن (الحدوث) حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك)(٢٩) فان الحدوث المطلق ــ أى حدوث الجوهر عن عدم الجوهر غير مفهوم عقلا اذ يلزم عنه وجود الجوهر قبل وجوده ليكون حاملا لحركة حدوثه • فلا يبقى الا أن يسمى حدوثا (الحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل)(٣٠) • ويكون الجوهر ، وبالتالى العالم ، أزليا • على أن للازلية عند أرسطو معنيين : أولهما أنها نوع من الاستمرارية فى الاشياء المتحركة أزليا ، كالسماء الاولى • وثانيهما أنها عبارة عن اللازمنية فى الاشياء التى لا تتحرك قط ، كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة ،

وهذا ما حدا به الى جعل اللهوالعقول المفارقةـ ومن حيث كونها موجودة أبدا ـ خارجة عن الزمان ، ومن ثم ، فهو لا يؤثر فيها . فالزمان اذن صفة للاشياء الخاضعة للكون والفساد أو الاشياء المتحركة حركة (أزلية) أى دائمة كالاجرام السماوية .

هذا هو المصدر الذى جاء منه رأى فلاسفة الاسلام فى نفى الزمان خارج العالم وبالتالى قبل وجوده . فلا يكون زمان قد كان وكان العالم فيه معدوما ثم تلاه زمان أصبح فيه العالم موجودا . لانه لو وجد زمان قبل العالم لكان ذا مقدار ولوجب اتصافه بالقليل والكثير واستدعى بالتالى بداية ، وهذه لا تفهم الا زمانية ، فيترتب عليه بدء زمان عدم العالم فى زمان يحتاج هو نفسه الى بداية ، وتتوالى الازمنة ... أما لو قلنا عن زمن عدم العالم هذا : انه لامتناه لانتهى الامر الى صعوبة ترجيح لحظة من لحظاته على البقية تكون هى بداية وجود العالم عبر زمان متشابه ومتساو من حيث لا تناهيه .

العالم اذن أزلى ـ عندهم ـ بمعنى عدم بدايته فى الزمان ، أى عدموجود زمان قبله(٣١) . يدعم هذا الرأى اثبات الفلاسفة صانعاوعلة للعالم ، اذلايعقل منهم القول بأزليته اللازمنية وباثبات صانع له . وقد أخذ حجة الاسلام ـ فى تهافته ـ على الفلاسفة هذا التناقض دون أن يهتم بهذا التفريق . كما يدعمه الحذر والحيطة تجاه استعمال كلمة (حادث) التى اشتهر معناها الزمانى الملاحظ خاصة فى كائنات عالمنا الجزئية على حساب معناها الحقيقى الكامن فى امكانية الحادث وافتقار وجوده الى العلة ، مع أن الحدوث الزمانى انما يأتى كنتيجة لكون الحادث ممكن الوجود بالاساس .

اذا كانت أزلية العالم ـ على حد رأى الفلاسفة ـ من النوع الذى ذكرنا فأى أزلية هى الازلية الالهية ؟ وما هى منزلتها من الزمان أو علاقتها به ؟

يجدر بنا أن نستجلى ـ فى بداية الاجابة ـ معنى لفظين أجلنا عمدا الحديث عنهما حتى الان وذلك لاختصاصهما بهذا المجال وهما : الازل والابد .

يحيط فى الواقع غموض كبير بالمفاهيم الزمانية التي يستعمل اللفظان فى العادة للدلالة عليها ولكنهما مع ذلك ضروريان لولوج هذا الباب .

فالازل يعرف بأنه : (استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى)(٣٢) أو هو (عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى)(٣٣) . والازلى (ما لا يكون مسبوقا بالعدم)(٣٤) أى (الذى لم يكن ليس ، والذى لم يكن ليس لا علة له فى الوجود)(٣٥) . وهذا يتأدى بنا الى تعريف الازلىبالقديم : قال أبومنصور: (ومنه قولهم هذا الشىء أزلى أى قديم)(٣٦) . ويجعلنا نعود بالذاكرة الى تمييز أرسطو بين نوعين من الازلية والى معنى أزلية العالم عند الفلاسفة الذى أكدناه منذ قليل والذى عبر عنه التفتازانى بقوله : ومعنى أزلية الحركات

الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية (زمانية) ، وهذا هو مذهب الفلاسفة)(٣٧) .

والابد هو (استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهيـــة فى جانب المستقبل)(٣٨) أو هو (مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل ألبتة)(٣٩) . غير أن الكلمتين تأخذان نفس المعنى بالنسبة لله ، واجب الوجـود بذاته ، وقد رأينا كيف جاء التعبير عنهما بالدهر ، لان الازلية فى الماضى تستوجب عقلا الابداية فى المستقبل . فأزل الله هو أبده ، وآبده هو أزله ، وكلاهمـا يدخل تحت صفة (القدم) . ويكون القديم بذلك هو (الذى لا أول له ولا آخر)(٤٠) . لان ما لا بداية له لا تعقل له نهاية . وهذا هو الوجه الاخـــر للنظرية اليونانية القديمة القائلة : ان ما له بداية فى الزمان له بالضرورة نهاية فيه .

والواقع أن استعمال مفهومى الازل والابد فى حق البارى تعالى انما هو ـ أساسا ـ لبيان علاقة أو وضع واجب الوجود بالنسبة لزماننا ، تلكالعلاقة التى تقرب الى أذهاننا معنى كونه (واجب الوجود) أى معنى ضرورة وجوده.أما الله تعالى ، من حيث ذاته ، فلا معنى لاسناد الازلية أو الابدية ـ عـــلى غرار ما يفهمهما عقلنا على الاقل ـ اليه لانه خارج عن الزمان بالكلية وفوق كلزمان ولا تجرى عليه مفاهيمه ولا نسبيته ولا تجزئته الى أزل وابد أو جمعهما فى أى مفهوم . وقد أدرك مفكرو الاسلام ، فى وقت مبكر نسبيا ، ان قولنا : (الله أزلى أبدى) ليس تعبيرا ايجابيا عن زمان لا نهائى فى اتجاهى الماضىوالمستقبل يتحقق بالفعل . لان مفهوم الازلية ـ الابدية ليس منطبقا ـ فى الحقيقة ـ على الله الا لمساعدة أفكارنا ـ العاجزة ـ على تصور أزلية بالذات وأبدية بالذات ، أى على تكوين فكرة انسانية عن هذا الوجود الازلى ـ الابدى الذى هو وجودالله تعالى ، الكائن الواجب .

ان بنيتنا الذهنية المحدودة هى الاساس والاصل فى المشـــكلة الكبرى القائمة فى العلاقة بين الزمان واللانهائية . فلا عقلنا ولا خيالنا بقادر عـــلى تصور زمان لا متناه أو تصور بداية أو نهاية مطلقة فيه . وهذه الصورة التى نكونها لانفسنا عن الوجود الالهى اللامتناهى لا تمكننا ـ بالطبع ـ من ادراك الازلية ـ الابدية الالهية فى حقيقتها ، كما لا تمكننا من تحديد مكان لزماننـا وزمان العالم ككل عبر مسار الازلية ـ الابدية الالهية . أو بعبارة أخـــرى لا تمكننا من تخصيص فترة أو جزء من هذا الازل ـ الابد تطابق زماننا وزمان عالمنا ، أى يكون فيها وجود عالمنا محايثا ومعاصرا لفترة أو جزء معين ومحدد من الازل ـ الابد الالهى . نحن نعتقد جيدا ، واعتقادنا صادق ، بأنالله موجود ابان وجودنا ، أى أن وجوده محايث لوجودنا ومعاصر له ، ولكن مـــع حفظ الفارق بين الوجودين : وجودنا فى الزمان ، فى عالم الكون والفساد ، أمـا وجوده تعالى ففى الازل الابد ، أى انه خارج عن ما نسميه نحن زمانا . نحن

اذن موجودون مع الله فى نفس الوقت بهذا المعنى ، ولكن هذا يعنى أيضا أن الله كان موجودا فى (وقت) كنا نحن والعالم بجملته معدومين فيه ، أى أن وجوده كان أيضا محايث ل (وقت) كنا نحن والعالم فيه فى طى العدم ٠وهذا على وجه التحديد ما نعنيه بقولنا : نحن والعالم برمته موجودات ممكنة ٠ اذ الوجود بعد العدم ، أى الحدوث ، هو بالتعريف الافتقار الى العلة الفاعلية ٠ وقد رأينا كيف رفض الفلاسفة المسلمون ، كغيرهم ، وجود زمان عدم للعالم قبـــل العالم ٠

والان وقد اتضح لنا بأى معنى نستعمل نحن لفظى الازل والابد ، والى أى حد يتصلان بطبيعة الوجـــود الالهى اللامتناهى فى الماضى والمستقبل ، والضرورة التى أدت الى صياغتهما يمكننا أن نواصل استعمالهما قائلين : الله أزلى ـ أبدى ، لابداية لوجوده ولا نهاية ، بمعنى أنه خارج عن الزمان ، وخالق لكل زمان ، وموجود مع كل زمان ٠ ولكن هذا المعنى لا ينبغى أن نفهمه فىحق العالم اذا قلنا عنه : انه لا بداية له فى الزمان ٠ بل ينبغى أن نفهم : ان عقلنا ـ بما هو محدود ـ لا يستطيع أن يفهم الزمان الا داخل العالم كعدد لحركته ولا يمكن أن يتصوره بدون حركة ٠ فالله تعالى يستبعد ـ بموجب ماهيتــه الواجبة ذاتها ـ كل بداية وكل نهاية زمانية ٠ فى حين أن الامر بالنسبةللعالم على عكس ذلك تماما ٠ اذ أن نفى البداية الزمانية عنه ليس ناتجا عن تحليل عين ماهيته بل هو ناتج عن تأمل ونظر فى شىء آخر هـــو الزمان من حيث طبيعته وتطبيقاته على الاشياء ٠ وبعبارة أخرى فان القول بأن ليس للعالمبداية فى الزمان ناتج عن أن فرض هذه البداية يجعلها غير مفهومةعقليا ، ولاتتماشى مع تفسيراتنا المنطقية ، ولا تسمح طبيعة الزمان ذاته باقامتها ٠

واذا استعملنا عبارات كانطية لفهمالقضيتين السالفتين قلنا : ان قضية: (واجب الوجود أزلى ـ أبدى) قضية تعبر عن حكم تحليلى محمولة مستخلص من نفس تحليل مفهوم موضوعه ٠ أما قضية : (ليس للعالم بداية فى الزمان) فتعبر عن حكم تركيبى ، اذ أن المحمول هنا لا نستطيع ، مهما حللنا مفهـــوم الموضوع ، ان نستخلصه منـــه ، بل لابد من النظر فى شىء آخر غــــير الموضـــوع ٠

فلفظ (أزلى) اذن يقال على الله وعلى العالم بالتشكيك ، أى بالاتفاق من وجه والاختلاف من وجه ٠ تماما كما يطلق لفظ (الموجود) على الله وعـــلى الكائنات الحادثة الفانية ٠

وهكذا فان علاقة الزمان بالازلية ـ الابدية لا يمكن أن تكون علاقـــة زمانية تنضوى تحت مفاهيم (القبل) وال (مع) و (البعد) ٠ هذه الملاحظة البسيطة فى الظاهر مهمة جدا من حيث النتائج التى تترتب عليها ٠ ذلك أنها تضع للتو حدا لكل الاوهام التى عج ويعج بها الفكر الانسانى بأن تبين لـــه

أنه لا يستطيع ـ من حيث كونه متضمنا بالضرورة فى الزمان ـ أن يدرك أى شيء الا بالاعتماد على مفهومه لهذا الزمان · وبهذا المعنى جعل كانط الزمان ، كالمكان ، صورة أولية (أى قبلية apriori) للحساسية الصورية ·

بقى أن نتساءل : فأى علاقة يمكن أن توجد اذن بين العالم والله·؟ أو بعبارة أخرى بين الموجود الزمانى والموجود اللازمانى ؟

لم يبق الا أن تكون هذه العلاقة علاقة وجود أو ايجاد ، أى علاقة معلول بعلته · فالكائن المنزمن محتاج ـ بماهيته ـ ومن أجل أن يوجـــد ـ الى علة ضرورية تكون خارجة عن زمانه وتمنحه ـ فيه ـ الوجود · وهو من حيث كونه فى الزمان متغير ، والتغير نقص يترتب عليه السعى وراء الـكمال · وقديمـا خص أفلاطون الفلسفة وبالتـالى الفيلسوف ب (التشبه بالله قدر الطـاقة البشرية) · باعتبار الموجود الالهى أكمل الموجودات · وعمم أرسـطو هـذا السعى وراء الكمال والتحقق عبر الزمان على موجودات عالم الكون والفساد ككل وسماه (الانطيليخيا) ، وعرف الحركة الساعية نحوه بأنها : (استكمال أو تحقيق لمـا هو بالقوة ليصبح بالفعل) وربطها به وان اختلف عنـه اختلاف الناقص ، الساعى الى الكمال ، عن الكامل التام الكمال · واذا كان أرسطو قد وضع المحرك الذى لا يتحرك (الله) خارج الزمان فما ذلك الا لانه كامل كمالا مطلقا وبسيط بساطة مطلقة ، ولا يحتاج من ثم لا الى حركة ولا الى زمان ليحقق خلالهما شيئا ما ·

اذا كان هذا هو مفهوم الزمان ، ومفهوم الازل ـ الابد الالهى ، ومفهوم أزلية العالم لدى الفلاسفة ـ فان الانسان لن يستطيع ، ابتداء من محض فكره ومنطقه وبراهينه الجزم بما اذا كان العالم ـ فعلا ـ بداية فى الزمان ، أو ليس له بداية فى الزمان · لان القولين يتطلبان منه ـ على حد سواء ـ الخروج من زمانه ، وبالتـالى تحقيق المستحيل · ففى الاول ينبغى أن يكون انســان قد استطاع أن يخرج من الزمان ، وبالتالى من العالم برمته ، والاتصـاف بزمان آخر ، ليشهد ـ من خارج العـالم ـ حدث ولادة العـالم · وفى الثانى ينبغى الخروج من الزمان أيضا والاتصاف بالازلية ، ويجب أن تكون الازلية أزليات وأن يوجد الانسان فى واحدة من تلك الازليات الاطول ، أو الاكثر أزلية من أزلية العالم وابتداء من هذا الموقع فقط يستطيع الانسان أن يلاحظ أن لا بداية للعالم فى الزمان أى أنه أزلى ·

ألا يكون من الحكمة ، والحال هـذه ، الاكتفاء بالقـول : العـالم حادث مصنوع ، قال له خالقه : كن فكان ؟

أدت هذه الاعتبارات ، وفى وقت مبكر نسبيا ، بالنسبة الى تاريخ الفكر الاسلامى ، الى اثارة قضية (خلود الجنـة والنـار وأهلهما) ، كيف يكون ، والتوفيق بينه وبين كونه تعالى أولا وآخرا بالنسبة لكل ما عداه وذلك وفقا

لما جاء فى القرآن الكريم من آيات كثيرة تعبر عن ذلك · فنفى جهم بن صفوان، زعيم الجبرية فى الاسلام ، خلود الجنة والنار مؤكدا أن الله تعالى سيفنىالعالم أولا ، ثم يبعث الناس ليفى لهم بما وعدهم به من ثواب أو عقاب ، حتى اذا تم ذلك قام باعدام كل من الجنة والنار · مستدلا على ذلك ، من ناحية ، بقوله تعالى : (فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق · خالدين فيهـــا ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد · واماالذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربكعطاء غير مجذوذ)(٤١)·حاملا قوله تعالى : «خالدين فيها» ، كما يقول الشهرستانى، (على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة فى التخليد ، كما يقال : خلد الله ملك فلان ، واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى : « خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك » فالاية اشتملت على شريطة واستثناء ، والخـــلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء)(٤٢) · فالخلود فى هذا السياق يدل ، فى رأى جهم ، على اقامة طويلة ولكنها مشروطة بدوام السموات والارض ·

ومستدلا من ناحية أخرى ، بدليل يعتمدأساسا على رفض فكرةاللانهاية، يوجزه الشهرستانى على النحو التالى : (ان حركات أهلالجنة تنقطع ، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم أهل النار بجحيمها · اذ لا تتصور حركات لا تتناهى آخرا ، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا)(٤٣) · لانه لو كان أهل الجنة والنـــار خالدين فيهما لكانت حركاتهم لا نهائية · وحينئذ اما أن يعرف الله هذا العدد ، والمعرفة تقتضى التحديد ، فيتناقض · واما أن لا يعرفه ، وهذا جهل لا يليق بكمال علمه تعالى·

ورغم انسجام هذا الرأى الذى أخذ به جهم ــ على الاقل ــ مع ظاهر كثير من الايات فانه لم يلق قبولا كبيرا بل تولى معظم المفسرين الرد عليه وابطال دليليـــــه ·

يقول فخر الدين الرازى فى تفسير قوله تعالى : « هو الاول والاخــر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم)(٤٤) (روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فى تفسير هذه الاية (انه الاول ليس قبله شىء والاخر ليس بعده شىء) · ويعترف الرازى منذ البداية بأن هذا (المقام مقام مهيب غامض) · ثم يوجه همه الى تحديد ما نعنيه بلفظ (تقدم) فيجد أن التقدم يكون : اما بالتأثير بأن يكون المتقدم مؤثرا فى المتأخر · واما بالحاجـــة بأن يحتاج المتأخر الى المتقدم كاحتياج الاثنين الى الواحد مع انه ليس علة له · واما بالشرف كتقدم أبى بكر على عمر · واما بالرتبة ، وهذا اما من مبدأ محسوس كتقدم الامام على المأموم ، واما من مبدأ معقول كما لو جعلنا الجنس العالى مبدأ فكلما كان النوع أشد تسفلا كانت رتبته أشد تأخرا · واما بالزمان فيكون الموجود فى زمان متقدم متقدما على الموجود فى زمان متأخر عن ذلك الزمان ·

الى هنا لا يختلف الرازى فى فهمه لمعانى القبلية والتقدم عن بقيةمفكرى الاسلام من متكلمين وفلاسفة . ولكن محل الجدة والاختلاف عنده يكمن فى اضافته الى هذه الانواع الخمسة نوعا سادسا من أنواع التقدم : (وهو مثل تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ، فان ذلك التقدم ليس تقدما بالزمان ، والا وجب أن يكون الزمان محيطا بزمان آخر) ويطرح هذا الزمان المحاط نفس المشكلة التى طرحها الزمان المحيط به ، فيتطلب كل زمان زمانا لا الى نهاية . وتكون هذه الازمنة اللانهائية حاضرة كلها فى هـــذا الان : (فلا يكون الان الحاضر واحدا بل يكون كل حاضر فى حاضر آخر لا الى نهاية وذلك غـير معقول) . هذا دليل أول . وهناك دليل آخر : (فلان مجموع تلك الانات الحاضرة متأخر عن مجموع الانات الماضية ف (ينبغى أن يكون) لمجموع الازمنة زمان آخر محيط بها لكن ذلك محال ، لانه لما كان زمانا كان داخلا فى مجموع الازمنة ، فاذا ذلك الزمان داخل فى ذلك المجموع وخارج عنه وهو محال) . فتبين أن تقــدم أجزاء الزمان على بعضها ليس تقدما بالزمان ، ولا هو بالعلة ولا بالحاجة : (والا لوجدا معا ، كما أن العلة والمعلول يوجدان معا ، والواحد والاثنين يوجدان معا) ولا هو تقدم لمجرد (الشرف ولا بالمكان ، فثبت أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض قسم سادس غير الاقسام الخمسة المذكورة) والمتعارف عليها بين المفكرين .

هذا النوع السادس للقبلية يكتسى اهمية خاصة من حيث تعلقه بماهية الزمان ذاتها ومن حيث كونه يجعلنا نضيف الى (القبلية الزمانية) التقليدية، ذات المعنى التاريخى ، والتى نجعل بموجبها كائنا من الكائنات أو حدثا من الاحداث متقدما بالزمان على كائن أو على حدث آخر ، نضيف قبلية أخرى هى تلك القبلية التى تكون الزمان نفسه . على أن هذه القبلية وما يترتب عليها من بعدية لا يمكن تحديد هما تحديدا كاملا وبيــان علاقتهما ببعضهما وذلك لاتصالهما الوثيق بماهيــة هى - فى جوهرها - جريان وعـــدم استقرار . فالزمان بذاته لا وجود له لانه يجرى دائما ولا يمكن أن يحضر دفعة واحـدة ويتحقق تحققا كاملا يمكننا من تشريحه وتحديد عناصره المكونة له . ولوحدث له ذلك لانقطع عن أن يكون زمانا . وقد كان أرسطو أول من تنبه الى هـــذه الصعوبة التى تعترضنا عندما نحاول التحقق من ماهية الزمان ووجوده اذ أن من طبيعة الموجود الذى يتألف من اجزاء أن توجد كل أجزائه أو بعضها على الاقل معا وهذا لا يصدق على الزمان . وافتراض ذلك فيه ابطال له . وهذا هو رد أرسطو على احاجى زينون الايلى المشهورة والتى يبطل فيها الزمان - كما يقول أرسطو - عندما يفهمه على أنه جملة من الانات المتجاورة فى الحال أو الحاضر . وانتهى أرسطو الى سبغ صفتى (القبل) و (البعد) على الزمان ، لا من حيث ماهيته ، بل من حيث ارتباطه الوثيق بالحركة المتصـــفة بهما ، وجعل ادراكه تابعا لادراك الماقبل والمابعد من أحوال الحركة ، وبذلك فقـط

يمكن التحقق من أن الزمان قد مر · فالزمان بهذا المعنى بمثابة المقياس للماقبل والمابعد في الحركة ، وبه نستطيع الحكم بأنهما متباينان · ونحن جميعا نفهم الزمان على هذا المنوال فنسمى أجزاء من الزمان سابقة أو متقدمة على أجزاء أخرى بالنظر الى أن الاجزاء المسماة (أولى) احتوت على حركات سابقة على الحركات التى احتوتها الاجزاء المسماة أخيرة · ومن هذا الطريق غير المباشر نحاول أن نفهم معنى الزمان وان ندرك كنهه · وعذرنا فى ذلك أن الزمان فى ذاته ، أى خاويا من كل المتحركات ، لا يمكن أن يوجد ولا يمكننا نحن أن ندركه بدون واسطة · ولعل أهم واسطة فى ذلك هى الترتيب الذى يسبغه على الموجودات سواء فيما بينها أو بالنسبة للكائن الواحد الحادث نفسه عبر تطوره واكتماله ثم انتهائه الى الفناء ·

ان تمييز الرازى بين قبلية بالزمان وقبلية داخل الزمان ذاته يتقدم بنا خطوة أخرى على طريق ادراك الوجود اللازمانى للبارى تعالى · فالله لا يلحقه التغير ولا ينطبق عليه الزمان ولا يحويه ، وتقدمه على الزمان ــ باعتباره خالقه وموجده ــ (لا يكون بالزمان ، لان المتقدم على جميع الازمنة لا يكون بالزمان ، والا فيلزم فى ذلك الزمان أن يكون داخلا فى مجموع الازمنة لانه زمان ، وان يكون خارجا عنها لانه ظرفها والظرف مغاير للمظروف لا محال (ــة) ، لكن كون الشيء الواحد داخلا فى شيء وخارجا عنه محال) ثم ان (الزمان ماهيته تقتضى السيلان والتجدد ، وذلك يقتضى المسبوقية بالغير والازل ينافى المسبوقية بالغير ، فالجمع بينهما محال · فثبت أن تقدم الصانع على ما عداه ليس بالزمان البتة) وفى هذه النقطة يلتقى الرازى مع الغزالى القائل : (ان تقدم البارى عليه (على العالم) كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان)(٤٥) ولكنه يختلف عنه للتو ، كما يختلف عن الفلاسفة ومعظم المتكلمين ، اذ يؤكد أن ما فى العقل هو ان الله متقدم على كل ما عداه الا انه ليس ذلك التقدم على أحد هذه الوجوه الخمسة) السالفة الذكر (فبقى أنه نوع آخر من التقدم يغاير هذه الاقسام الخمسة ، فاما كيفية ذلك التقدم فليس عند العقل منها خبر ، لان كل ما يخطر ببال العقل فانه لابد أن يقترن به حال من الزمان ، وقد دل الدليل على أن ذلك محال · فاذن كونه تعالى أولا معلوم على سبيل الاجمال فأما على سبيل التفصيل والاحاطة بحقيقة تلك الاولية ، فليس عند عقول الخلق منه أثر) · واجب الوجود اذن أزلى ــ أبدى وكل ما عداه ممكن محتاج اليه فى وجوده ومحدث بأحداثه · وينبغى أن نفهم من لفظ الحادث هنا الكائن الذى له وجود زمانى ، وبذلك تكون أولية الله بالنسبة اليه هى أولية الازلى ــ الابدى على الزمانى · ولكن هذه الاولية تظل مستعصية ، فى ماهيتها ، على عقول البشر وان كانت مسلمة واضحة فى جملتها (لان العقول شاهدة باسناد المحدثات الى موجد متقدم عليها ، فكونه تعالى أولا أظهر من كل ظاهر من هذه الجهة) ·

هذه كلها ـ فى رأى الرازى ـ أبحاث غامضة فى التقدم والاولية والازلية لا ينالها العقل الانسانى الذى لا يستطيع معرفة الشىء الا اذا أحاط به ، والمحاط به متناه بالتعريف ٠ فتكون الازلية فوق طاقته وخارجة عن ميدان ادراكه ٠

واذا كانت أوليته تعالى ليست بالزمان فان كونه آخرا ليس بالزمان أيضا ٠ ويندفع من ثم الرأى القائل باستحالة كونه تعالى آخرا لابتنائه على شبهة ان هذه البعدية ستكون بالنسبة لموجودات أعدمت وبالتالى ستكون زمانية فلا تتحقق مع بقاء الزمان ٠ أما من سلموا بكونه تعالى (آخرا) فمنهم من أوجب ذلك ، وهذا رأى جهم بن صفوان وجوابه من ناحية : اننا لا نحتاج فى تفسير الاية المذكورة الى المعنى المجازى اذا كان المعنى الحقيقى مناسبا ، ومن ناحية أخرى ان امكان استمرار الكائنات الممكنة لذاتها حاصل الى الابد اذ لو زالت امكاناتها لانقلبت ممتنعة لذاتها ، (ولو انقلبت قدرة الله من صلاحية التأثير الى امتناع التأثير لانقلبت الماهيات ، وذلك محال) ٠ أما رد دليل حركات أهل الجنة وأهل النار فيكتفى الرازى بالقول أن الله يعلم هذه الحركات ، ويعلم أنه ليس لها عدد معين (وهذا لا يكون جهلا) بل علما ٠ أما المتكلمون فقد سلموا ببقاء الجنة والنار أبدا اعتمادا على اجماع المسلمين وظواهر الايات ٠ وقد سلم بذلك أيضا جمهور المسلمين وان اختلفوا فى المعنى والتفاصيل(٤٦) ٠

هكذا نرى أن النتائج التى انتهى اليها الرازى تظل نتائج متكلم حذر ازاء مشكلة اعترف منذ البداية بأن مقامها (مقام مهيب غامض) لا مجال لادعاء القول الفصل فيه ٠ ولعل قيمة رأى الرازى فى هذا الصدد ـ بالنسبة الى آراء غيره ـ تكمن فى ابرازه للحدود التى لا يستطيع العقل الانسانى ، بما هو كذلك ، أن يتخطاها ٠ وهذا نفسه اسهام ، ولو كان من نوع معين ، فى تقديم حل لهذه المشكلة ، مشكلة علاقة زماننا بأزلية الخالق وأبديته ، وطبيعة تلك الاولية ـ الابدية ٠

الا نستطيع القول أن الرازى كان بهذا (ناقدا) للعقل وللمعرفة الميتافيزيقية فى مشكلة من أعوص مشكلاتها قبل كانط وقبل (الفلسفة النقدية) بقرون ٠

المراجـــــع

١ ـ ذكره الرازى ، فخر الدين ، المباحث المشرقية ، ج ١ ، ص ٦٤٥ ٠ ط ٠ طهران ، ١٩٦٦ م ٠

٢ ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة،ص ١١١ ٠ ط ٠ ٣،دار المعارف ١٩٥٨م٠

٣ ـ الرازى ، فخر الدين ، المباحث المشرقية ، ج ١ ، ص ٦٥٩ ٠

٤ ـ ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٥٠ ٠ ط ٠ دار المعارف ١٩٦٤م

٥ ـ م ٠ س ٠ ص ١٥٨ ٠

٦ ـ الجرجانى ، التعريفات ٠

٧ ـ سورة الجاثية ، آية ٢٤ ٠

٨ ـ ذكره لسان العرب ، مادة : دهر ٠

٩ ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٩٤ ، أنظر أيضا : المنقـــذ من الضلال ، ص ١٠٣ ط ٨ ، القاهرة ١٩٧٤ م ٠

١٠ ـ الشهرستاني،الملل والنحل ، ج ٣،ص ٧٩ ٠ ط٠القاهرة١٩٦٨م

١١ ـ ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٩ ٠

١٢ ـ سورة ابراهيم ، آية ٢٥ ٠

١٣ ـ لسان العرب ، مادة : حين ٠

١٤ ـ سورة الانسان ، آية (واحد) ٠

١٥ ـ الرازى ، التفسير الكبير ، ج ٣٠ ، ص ٢٣٥ ٠

١٦ ـ ذكره لسان العرب ، مادة : وقت ٠

١٧ ـ سورة النساء ، آية ١٠٣ ٠

١٨ ـ سورة المرسلات ، آيات : ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ٠

١٩ ـ برغسون ، الفكر والواقع المتحرك ترجمة د/سامى الدروبى ، ص ١٨٤ ٠ ط ٠ دمشق ، بدون تاريخ ٠

٢٠ ـ ابن سينا ، النجاة ، ص ٢١٨ ٠ ط ٢ ٠ الكردى ١٩٣٨ م ٠

٢١ ـ الرازى ، فخر الدين ، المباحث المشرقية ، ج ١ ، ص ١٣٣ ٠

٢٢ ـ ابن سينا ، النجاة ، ص ٢١٨ ٠

٢٣ ـ الرازى ، فخر الدين ، المباحث المشرقية ، ج ١ ، ص ١٣٣ ٠

٢٤ ـ المرجع السابق نفس الصفحة ٠

٢٥ ـ ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٤٢ ٠

٢٦ ـ الرازى ، فخر الدين ، المباحث المشرقية ، ج ١ ، ص ١٣٣ ٠

٢٧ ـ ابن سينا ، النجاة ، ص ١٧٧ ٠

٢٨ ـ طيماوس ، ٣٧ د ٠

٢٩ ـ ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٤١ ٠

٣٠ ـ المرجع السابق ص ١٥١ ٠

٣١ ـ نعنى بالقدم والازلية فى بحثنا هذا المعنى الزمانى فقط ومايترتب عليه من براهين زمانية دون أن نتطرق الى بقية أدلة الفلاسفة الاخرى على القدم والازلية ٠

٣٢ ـ الجرجانى ، التعريفات ٠

٣٣ ـ التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، ص ٥٧ ٠ ط ٠ ١٣٢٠ هـ ٠

٣٤ ـ الجرجانى ، التعريفات ٠

٣٥ ـ المرجع السابق ٠

٣٦ ـ ذكره اللسان ، مادة : ازل ٠

٣٧ ـ التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، ص ٥٧ ٠

٣٨ ـ الجرجانى ، التعريفات ٠

٣٩ ـ المرجع السابق ٠

٤٠ ـ المرجع السابق ٠

٤١ ـ سورة هود ، آيات : ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ٠

٤٢ ـ الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٧ ، ٨٨ ٠

٤٣ ـ المرجع السابق ص ٨٧ ٠

٤٤ ـ سورة الحديد ، آية ٣ ٠

٤٥ ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، ص ٨٦ ٠

٤٦ ـ أنظر التفاصيل لدى الرازى ، فخر الدين ، فى (التفسير الكبير) ، جـ ٢٩ ، ص ٢١٢ ٠

المنهج الفلسفي

ونظرية المعرفة عند الغزالي

احمد مصطفى الحار

كلية التربية - جامعة الفاتح

لم يكن الغزالى مجرد فيلسوف ، بل كان فقيها ، ومتكلما ، وصوفيا ، وكان هدفه البحث عن الحقيقة منذ البداية ، والتحرر من كل تقليد وتبعية للمدارس والمذاهب المختلفة التى سبقته ٠

اتخذ من الفلسفة وسيلة لدراسة المذاهب الفلسفية المختلفة ونقدها ، وكان هدفه توضيح الاخطاء التى وقع فيها كثير من الفلاسفة نتيجة بناء نظرياتهم ومذاهبهم على فروض خاطئة لا يمكن التحقق منها وخير دليل على ذلك أنه ألف كتابه **تهافت الفلاسفة** للرد على بعض الفلاسفة لاظهار تهافتهم ، وضلالهم وتناقضهم وخاصة فى نظرياتهم ومذاهبهم الميتافيزيقية المبنية على فروض خاطئة وعقيمة ، وقد أكد أنه لن يجادل جميع الفلاسفة فى كل ماقالوه ، بل سيركز هجومه ونقده على كل ما يتعارض مع أصول ومبادىء الدين[١] (مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم ٠٠ وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعورته)[٢] ٠

وقد دافع الغزالى عن الدين الاسلامى ضد المذاهب والنظريات الفلسفية التى تصدت وعارضت بشدة مبادىء وأصول الدين دون أن يكون لديها أدنى دليل أو برهان على ذلك التصدى والمعارضة[٣] ٠

لم يقبل الغزالى جميع ما وضعه الفلاسفة من نظريات ومذاهب اذ تبين له أن بعضا من هذه المذاهب والنظريات مشكوك فى أمرها وتحتاج الى دراسة تحليلية نقدية لبيان الجوانب الايجابية والسلبية فيها ، ولمحاولة التوفيق بين بعض الاراء والافكار الفلسفية من جهة ، والمبادىء الدينية من جهة أخرى ، وانتهى الغزالى من دراسته لجميع العلوم الى القول بعجز هذه العلوم عن رده عن شكوكه التى وصفها بأنها مرض ألم به منذ بداية حياته الاولى وبأن التصوف فقط هو الدواء الشافى لشكوكه وأمراضه وآلامه ، وانه السبيل الوحيد لمعرفة الحقائق اليقينية ، لقد وجد الغزالى فى التصوف ـ بعد اطلاعه عليه ودراسته المستفيضة له ـ الاطمئنان النفسى بعد أن طهر ذاته من كل شواغل الحس والمادة ، ووجد فيه اليقين المطلق الذى كان ينشده منذ بداية حياته الفكرية ، والذى عجزت جميع الطرق الاخرى من تقليد ، وحس وعقل على تحقيقه ٠

استفاد الغزالى من دراساته للعلوم المختلفة وخاصة علم الكلام ، والفقه ، والفلسفة ، والمنطق والتصوف ، فقد درس الفلسفة دراسة مستفيضة وكاملة، وانتهى من تلك الدراسة الى أن الفلسفة متلبسة بالاخطاء والتناقضات ، وأن ما ادعاه الفلاسفة من أن الفلسفة هى الطريق الصحيح الى الوصول للحقيقة واليقين هى دعوى خاطئة ولا تعدو ان تكون مجرد افتراض عقيم .

بين الغزالى تناقض أقوال الفلاسفة وآرائهم وتضاربها ، كما أوضح تعارضها مع أبسط مبادىء الدين الاسلامى الحنيف والحق يقال أن الغزالى لم ينقد أو يهاجم النظريات الفلسفية التى كانت تعد علوما موثوقا بها ، والتى لا تتعارض البتة مع الدين ، خاصة نظريات المنطق والرياضيات ، بل اننا نجد أن معظم هجومه ونقده اللاذع للفلاسفة كان منصبا على المذاهب والنظريات الفلسفية خاصة تلك التى تعرضت للمسائل الالهية التى تمثل فى نظر الغزالى أكثر أخطاء الفلاسفة وتناقضهم بل وتهافتهم . لم يكن نقده وهجومه للفلاسفة نقدا عرضيا ، بل كان نقدا موضوعيا ، تحليليا ، كاملا شاملا ، حيث أقام فيه الغزالى الادلةوالبراهين لبيان عقمأدلة الفلاسفة وعجزها وتهافت براهينهم فى تلك المسائل ، بل انه ذهب الى أبعد من ذلك حين وصفهم وعدد البراهين الكاملة والكافية لذلك بالتخبط وبالجهل ، وبالكفر ، فقد رأى الغزالى فى آراء الفلاسفة تضاربا شديدا حيث اتخذت كل فرقة منهم مذهبا معينا يختلف عما اتخذته بقية الفرق والمدارس الاخرى .

ركز الغزالى هجومه العنيف على الفلاسفة المسلمين الذين تأثروابفلاسفة اليونان ـ سقراط ، أفلاطون ، وأرسطو ـ وخاصة الفارابى وابن سينا ، وقد تمثل الخلاف بين الغزالى والفلاسفة فى مسائل كثيرة ، كفرهم فى بعضها وبدعهم فى بعضها الاخر ، ومن المسائل التى كفر الغزالى فيها الفلاسفة ما يأتى : ـ

١ ـ قول الفلاسفة بقدم العالم .

٢ ـ قول الفلاسفة بأن الله لا يعلم الا الكليات .

٣ ـ قول الفلاسفة بعدم بعث الاجساد وحشرها .

لم يكن الغزالى عدوا للفلسفة والفلاسفة كما توهممحاولات بعضالمفكرين فى تعرضهم لهذا الموضوع حيث يقولون أن كتاب الغزالى **تهافت الفلاسفة** قد وضع نهاية للفلسفة الاسلامية وكان الغزالى نفسه أول من فند هذا الادعاء حين اعتبر كتابه المذكور مجرد وسيلة لنقد بعض النظريات والمذاهبالفلسفية التى يناقض بعضها بعضا والتى تتعارض مع أبسط مبادى الدين الاسلامى ، ولا ريب أن الفرق شاسع بين النقد والانكار فقد كان هدف الغزالى النقد الموضوعى وليس الانكار المطلق للفلسفة .

عاش الغزالى فى فترة من الزمن سادها تصـــارع المدارس والمذاهب المختلفة وتنازعها وقد ادعت كل مدرسة من هذه المدارس أن منهجها هو المنهج السليم ، والصحيح لبلوغ اليقين • لم يتحيز الغزالى لمدرسة من تلك المدارس أو لمذهب من تلك المذاهب ويقبل دعواها اعتباطا بل أراد أن يتثبت من كل شيء فقرر أن يبدأ من جديد ، وان يضع الاسس المتينة لمنهجه الفلسفى ، فدعا الى ضرورة وضع منهج جديد يقوم على قواعد يقينية مطلقة وحقائق لا تقبل أى شك ، وكان البحث عن الحقيقة هدفه منذ البداية ، ورأى أنه لا سبيل الى الوصول اليها الا بوسيلة مغايرة للحواس وللعقل وهى النور الالهى الـــذى لا يصل اليه المؤمن الا بمناضله النفس ومجاهدتها أى الاقبال على الله وحـده والاعراض عن هذه الدنيا بما فيها من شواغل وصوارف ، فتلك هى الوسيلة التى يظفر فيها المؤمن بمعرفة جميع الحقائق والمعارف وتنكشف له عن طريقها جميع الاسرار(٤) بهذا النور الالهى ، الذى يقذفه الله تعالى فى قلب المؤمن (ينشرح الصدر ، وينكشف له سر الملكوت ، وينقشع عن وجه القلب حجاب الغره ، بلطف الرحمة ، وتتلالا فيه حقائق الامور الالهية)(٥) •

ويرى الغزالى أن المنهج ليس مجرد مجموعة من القواعـــد الصوريـة الشكلية التى يجب مراعاتها والسير وفقا لها ، بل ان للمنهج قواعد واقعيـة وأسسا بسيطة واضحة • ومحددة يجب مراعاتها حتى نضمن الوصول الى اليقـــين(٦) •

ومن بين هذه القواعد والاسس الضرورية للمنهج : —

١ — طرح جميع الاراء والافكار والمعتقدات القديمة والخاطئة •

٢ — وضع أسس وقواعد جديدة للمنهج وطريقة البحث والتحرر من كل تبعية تقليدية (اطلب الحق بطريقة النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك الى طريق)(٧) ، فطريق المعرفة اليقينية عند الغزالى هو التأمل والنظر (بعين العقل ، لا بعين التقليد)(٨) •

٣ — ان لا نسلم بقضية على أنها صادقة ما لم تكن كذلك بطريقة واضحة وجلية لا مجال للشك فيها •

٤ — على الرغم من كون الحواس احد مصادر المعرفة الا أنها كثيرا ماتكون سببا فى وقوعنا فى الخطأ ، لهذا يجب أن لا نطمئن الى المعرفة التى جاءتنا عن طريقهـــا(٩) •

بدأ الغزالى بالشك فى الحواس والمعرفة الحسية ، بل ذهب الى أبعد من ذلك فشك فى العقل ، وبالتالى فى المعرفة التى تأتى عن طريقه وقال انه لا سبيل الى القضاء على شكوكه الا بوسيلة أخرى أكثر قدرة على ايقافه على المعرفة اليقينية ، وسيلة مضمونة لا مجال للشك فيها •

يقول الغزالي : (كان التعطش الى درك حقائق الامور ، دأبي ، وديدني ، من أول أمري ، وريعان عمري : غريزة ، وفطرة من الله ، وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا فقلت في نفسي : أولا ، انما مطلوبي : العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم : ما هي ؟ فظهر لي : ان العلم اليقيني : هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم .. فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى تسليم الامان فى المحسات أيضا ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ، ويقول : من أين الثقة بالحواس ؟ وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر الى الظل ، فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ــ بعد ساعة ــ تعرف : انه متحرك .. هذا ، وأمثاله ، من المحسات يحكم فيها حاكم الحس ، بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ، ويخونه ، تكذيبا لا سبيل الى مدافعته فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسات أيضا ، فلعله لا ثقة الا بالعقليات ، التى هى من الاوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة والنفى والاثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا .

فقالت الحواس : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات : كثقتك بالمحسات؟ وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه)(١٠) .

لم يجد الغزالى سبيله الى طلب اليقين والحقيقة لا فى التقليد ، ولا فى الحس ، ولا فى العقل ، فهذه الطرق جميعها عجزت عن تبديد ظلمة شكوك الغزالى بنور اليقين . فناد بطرح التقليد ، والتخلص منه ، ولم يطمئن الى المعرفة الحسية ومصدرها ، ووصفها بالخداع والدهم ثم انتقل الى العقل وقدراته ، ووصفه بالخطأ والوهم أحيانا ، وبالعجز والتناهى أحيانا أخرى وخاصة فى أمور ومسائل فى مستوى أعلى من قدراته ، فلكل من الحس والعقل نطاقه المحدود ، والضيق الخاص به ، والذى تصح أحكامه فيه لا يفوقها ولا يتعداها .

هذا ما دعا الغزالى الى الشك فى كل شىء يقبل الشك حتى يبنى منهجه الفلسفى على أسس وقواعد متينة ، صلبة ، لا مجال للشك فيها ، وقد كان الغزالى فى هذه الفترة من الشك (على السفسطه ، بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال . حتى شفى الله ، تعالى ، من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها ، على أمر ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله ، تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر العلوم)(١١) .

فالغزالى لم يقلل من قيمة العقل والمعرفة العقلية ، ولكنه رأى أن العقل يقف أحيانا عاجزا عن ادراك بعض الحقائق والمعارف لانها فى درجة أعلى وأسمى من قدراته المحدودة والمتناهية · ولم ينكر دور العقل الايجابىوالفعال كمصدر من مصادر المعرفة ، بل اننا نجده يدافع عن العقل ولكن يرى ضرورة مساعدة الشرع له ومعاضدته اياه · فالعقل عند الغزالى وسيلة من وسائل المعرفة ، ونور من أنوارها ، والنور العقلى فى خط مواز للنور الالهى يعتمد عليه ويهتدى به ، لا يناقضه ولا يعارضه والمعرفة التى يوصل اليها معرفة واضحة ويقينية ولكنها ليست فى مستوى المعرفة الالهامية ، فالعقل دائما فى حاجة ماسة وضرورية لمساعدتها والاستضاءة بأنوارها (العقل ·· لا يدرك مدركاته على درجة واحدة فمن الاشياء ما يدركه ادراكا مباشرا فى جلاء ووضوح ، وبعضها مالا يدركه الا اذا نبه اليه من صدر حكيم (١٢) ·

يرى الغزالى أن العقل فى حاجة الى مصدر آخر يساعده ويعاضدهويهديه ويجنبه الوقوع فى الخطأ ، اذ ما الذى يضمن لنا أن ضوابط العقل وحدها قادرة على أن تقودنا الى الحقيقة (أعلم أن العقل لن يهتدى الا بالشرع والشرع لم يتبين الا بالعقل ·· وأيضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغنى الشعاع ما لم يكن بصر ·· وأيضا فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج لم يضىء الزيت ·· فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضان بل متحدان ·· واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الشىء دون جزئياته)(١٣) ·

وقد وصف الغزالى العقل بأنه (انموذج من نور الله تعالى ولا يخلو الانموذج عن محاكاة ، وان كان لا يرقى الى ذروة المساواة)(١٤) ·

ووصفه فى موضع آخر بأنه (يتغلغل الى بواطن الاشياء وأسرارها

ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها)(١٥)· فالمعرفة العقلية عند الغزالى معرفة يقينية ، واضحة وجلية ، والعقل (يدرك هذه الموجودات التى عددناها وما لم نعدها وهو الاكثر فيتصرف فى جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا ، فالاسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعانى الحقيقية عنده جلية)(١٦) ·

اتخذ الغزالى من الشك منهجا فلسفيا ، ووسيلة الى الوصول الىالمعرفة الحقيقية ، ووصف شكه بأنه داء ألم به فترة طويلة من الزمن وكان الشغل الشاغل لحياته الفكرية ، مما دفعه الى دراسة العلوم جميعها بما فيها الفلسفة، ولكنه انتهى الى نتيجة سلبية ، ذلك أن جميع هذه العلوم عجزت عن تبديد ظلمة شكوكه بنور اليقين والمعرفة الحقيقية ·

ومن خلال دراستى لكتب الغزالى وخاصة المنقذ من الضلال تبين لى أن هناك تشابها كبيرا وواضحا بين الغزالى وديكارت فى المنهج والقواعد التى يقوم عليهـــا ٠

فكلاهما اتخذ من الوضوح ، والجلاء والبساطة معيارا للحقيقة ؛ وان مراعاة هذه الاسس الثلاثة ضرورية ، وأساسية للوصول الى اليقين ٠ ونادى كل من الغزالى وديكارت بطرح الاراء والافكار الخاطئة كخطوة أولى وأساسية لبلوغ المعرفة الحقيقية ، فوسيلة الحقيقة ليست التقليد ، وانما هى النظـر والتأمل (أطلب الحق بطريق النظر) (١٧) ٠

رأى كل من الغزالى وديكارت ان نضع كل حقيقة أو قضية فى مجـال البحث والدراسة والتحليل للتأكد من صــحتها ويقينها ، فاذا كانت حقيقة يقينية مطلقة لا مجال للشك فيها وجب قبولها ، واذا كانت غير ذلك وجب طرحها وابعادها (١٨) ٠

ويمكننا ان نفرق بين مرحلتين مختلفتين فى شك الغزالى : ـ

١ ـ المرحلة الاولى : وتمثل شكوكه البسيطة وقد بدأ فيها بطرح جميع الاراء والمعتقدات القديمة والخاطئــة كخطوة أولى لبناء المنهج الجـــديد الذى دعـــا اليـــه ٠

٢ ـ وفى المرحلة الثانية : بدأ بالشك فى المعرفة الحسية والمعرفـــة العقلية وانتهت مراحل شكه بوصوله الى النور الالهى الذى وجد فيه الدواء لدائه الذى كان يشكوه ، ووصل الى معرفة حقائق مطلقة ، يقينية لا تقبـــل الشك ، انها معرفة من عند الله ، قذفها الله فى صدره ، فأفاض علمـــا ومعرفة بكل حقيقة ٠

انطلق الغزالى من حقيقتين اثنتين هما :

(أ) حقيقة الله أو الحقيقة الالهية ٠

(ب) حقيقة العقل الانسانى ٠

يرى الغزالى أن حقيقة الله هى الحقيقة الاولى والاساسية وكل ماعداها من حقائق تقوم وتعتمد عليها ، فالله وحده النور لذاته وبذاته ولا (يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الانوار كلها على ترتيبها)(١٩) ٠ فالله تعالى ، وحـــده (النير فى ذاته المنير لكل ما سواه ؟ ٠٠ الذى لا نور فوقه ، ومنه ينزل النور الى غـــيره)(٢٠) ٠

فالله وحده الحقيقة الاولى ولا (شركه لاحد معه فى حقيقة هذا الاسم ولا فى استحقاقه)(٢١) ٠

اذا فجميع الحقائق عدا الحقيقة الاولى أو حقيقة الحقائق فى مرتبة أدنى منها (ليس لغيره رتبة المعيه ، بل رتبة التبعية)(٢٢) ٠

يتبين لنا من ذلك أن معرفة الله عند الغزالى ضرورية لبلوغ اليقين فلكى نصل الى المعرفة الحقيقية لابد من معرفة الله أولا ، فالله هو الوجود الحق ، والكامل وهو الضمان الوحيد لكل معرفة من المعارف(٢٣) ٠ والجدير بالذكر أن الغزالى سبق ديكارت بفترة طويلة من الزمن فى دراسة وتحديد الافكار وأنواعها من جهة ، ودراسة طبيعة المعرفة وتقسيم درجاتها من ناحية أخرى ٠ والتشابه واضح وجلى بين الغزالى وديكارت فى تناولهما لهذين الموضوعين ـ من ذلك نرى مثلا أن كليهما يرى أن الحواس هى أحد مصادر أفكارنا ومعارفنا ، وان الحواس كثيرا ما تخدعنا فى أفكارنا واحكامنا ومعارفنا، وعلى ذلك فالمعرفة والافكار التى تأتى لنا عن طريق الحواس فى مرتبة أقل من تلك التى تأتى عن طريق العقل أو عن طريق الحدس أو الالهام ٠ يرى الغزالى أن هناك أشياء تدرك بالحواس ، ووصف هذا الادراك بأنه لا يتعدى معرفة الالوان ، والاشكال والمقادير والاصوات ، والطعوم والروائح ، والخشونة ، والملاسة واللين والصلابة ، والبرودة والحرارة ، والرطوبة واليبوسة(٢٤) ٠

وصف الغزالى الحس بأنه (ضيق المجال مختصر المجرى لاتسعه مجاوزة الالوان والاشكال وهما أحس الموجودات)(٢٥) ٠

أما الاشياء التى يدركها العقل فهى أكثر وضوحا ويقينا من تلك التى تدركها الحواس ، وزيادة على ذلك ليس (باستطاعة الحواس ادراكها كالقدرة، والعلم والارادة)(٢٦) ٠

يرى الغزالى أن الافكار التى تأتى لنا عن طريق الحواس هى مجردأفكار عن صفات حسية مثل فكرة اللون ، والشكل ، والصوت ، والطعم ، والرائحة، أما الافكار التى تأتى لنا عن طريق العقل فهى أفكار عن أشياء حقيقيةكالحواس ذاتها وصفات أخرى حقيقية (نعرفها معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا يتعلق شىء من حواسنا بها)(٢٧) ٠

من ذلك يتبين أن الافكار التى تأتى عن طريق العقل والتى يقوم العقل بتنظيمها وتشكيلها تتميز عن أفكار الحواس بما يأتى :

١ ـ انها أفكار عن أشياء حقيقية وليست عن مجرد صفات حسية عرضية ٠

٢ ـ انها تتميز بالوضوح والبساطة واليقين ٠

ويضيف الغزالى نوع ثالث من الافكار والمبادىء والحقائق التى يصفها بانها فطرية ، واضحة بذاتها ، ضرورية ، يولد الانسان وهو مزود بهـا ، لا تأتيه بالتقليد ولا بالحس ولا بالعقل ٠

هذه الحقائق والافكار والمبادىء الضرورية والواضحة بذاتها ليست فى حاجة الى برهان ولا مجال للشك فيها (٢٨) ٠

ومن أمثلة الافكار الفطرية عند الغزالى فكرة الله وفكرة الجوهرالروحى أو العقل ٠

يقسم الغزالى المعرفة الى ثلاثة انواع وهى :

١ ـ المعرفة الحسية أو التجريبية : ومصدرها الاساسى الحواس أو التجربة وهى معرفة ظنية محتملة ، وليست يقينية ، وكثيرا ما تكون سببا فى وقوعنا فى الخطأ اذ تصور لنا الاجسام المتحركة ثابتة ، والاجسام الثابتـة متحركة وهى أيضا التى تصور لنا الاجسام الصغيرة كبيرة ، والاجسـام الكبيرة صغيرة ، ولهذا لا يمكننا أن نطمئن الى مثل هذه المعرفة ٠

٢ ـ المعرفة العقلية : ومصدرها الاساسى العقل ، وبالرغم من أنالمعرفة العقلية فى درجة أعلى من المعرفة الحسية التجريبية من حيث الوضوح واليقين فان العقل يقف أحيانا عاجزا قاصرا عن معرفـة بعض الحقائق التى هى فى مستوى أعلى من قدراته المحدودة ، وقد وصف الغزالى العقل بأنه عرضة للخطأ والوهم ، والعقل أيضا فى نظر الغزالى يقف عاجزا قاصرا عن معرفة المسائـل الالهية ، كما انه لا وجود لضمان كامل وكاف للعقل الانسانى لادراك مثـل هذه الحقائق اليقينية المطلقة ومعرفتها ٠ اذا فالطريق الوحيد لمعرفة مثـل هذه الحقائق هو النور الذى يقذفه الله فى قلب المؤمن ، فهو مفتاح جميـع المعارف والعلوم وبهذا النور وحده تنكشف الحقائق كلها وتتجلى الاسرار جميعها وتتحقق المعرفة اليقينية ٠

يقارن الغـــزالى بين نطاق الحس الضيق المحـــدود ، والملىء بالاخطاء والاوهام ، ونطاق العقل المنزه عن تلك الصفات ، فالعقل يرى (الاشياء على ما هى عليه)(٢٩) ٠

فالذى يعرقل العقل ويحول دون وصوله الى مرحـــلة المعرفة اليقينية الكاملة والشاملة هى شواغل وصوارف الحس من جهة واخطاؤه وأوهامه من جهة أخرى ٠ فاذا تجرد العقل وتحرر من تلك العقبات فانه يستطيع التغلغل الى حقائق الاشياء ومعرفتها ويصل العقل الى مرحلة المعرفة الالهامية ، ولكن

بعد عناء طويل شاق ، فتنكشف له جميع الحقائق وتتجلى له جميع الاسرار ويكون مفتاحا لجميع المعارف والعلوم (عند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلى الاسرار)(٣٠) ٠

٣ ـ المعرفة الالهامية أو الصوفية : وهى معرفة يقينية مطلقة وكاملة ، وهى أرقى أنواع المعارف جميعها من حيث البساطة والوضوح واليقين ، وهى المعرفة التى يتجه فيها المؤمن الى الله وحده ، الحقيقة الاولى ، وحقيقة الحقائق، انها المعرفة التى يصل اليها المؤمن بعد أن يطهر ذاته من كل شواغل الحس انها الاقبال على الله والاعراض عن الدنيا ٠ وبهذا النوع من المعرفة يصل المؤمن الى اليقين الصوفى الذى بدد به الغزالى ضباب شكوكه بل ظلامها ٠
وشفى به من دائه الذى كان يشكو منه ، والذى عانى منه طويلا وكاد يقضى عليه ، لولا أن قذف الله تعالى فى قلبه هذا النور الذى هو المصدر الصادق للمعرفة اليقينية فى جميع العلوم والمعارف ٠

الهـوامش

١ ـ تهافت الفلاسفة ـ للامام الغزالى ـ تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٨م ص ٧٢ـ٧٣ وانظر أيضا الى

Incoherence of the philosophers translated into English by Sabih Amad Kamali. Pakistan philosophical congress club Road LAHORE, 1963 P. 2-4.

٢ ـ نفس المرجع السابق ص ٧٣ ٠

3 - Al-Ghazali's influence on the west M. Saeed Sheikh papar read in the " philosophy of religion " section of the fifeenth session of the Pakistan phlosophical congress. P. 61.

4 - The Ency-colopedia of plilosophy - Volume 3 The Macnillen Company & the Free press, New York, 1967. P. 326-327.

٥ ـ الحقيقة فى نظر الغزالى ـ د. سليمان دنيا ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥م ص ١٢٥ وانظر أيضا الى المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت د. محمود حمدى زقزوق ـ الطبعة الاولى سنة ١٩٧٣م مكتبة الانجلو المصرية ٠

6 - Discourse on method. Rene Descartes translated by Lanrence J. Lableur the liberal Arts press Inc. New York, 1956 P. 7-8.

وانظر أيضـا المنهج الفلسفى بين الغـزالى وديكارت د. محمود حمدى زقزوق ـ الطبعة الاولى سنة ١٩٧٣م مكتبة الانجلو المصرية ٠

وانظر أيضا ميزان العمل ـ للامام الغزالى ـ الطبعة الاولى دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤م ص ٤٠٩ ٠

٧ ـ ميزان العمل ـ للامام الغزالى تحقيق د. سليمان دنيا ـ الطبعـة الاولى ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤م ص ٤٠٩ ٠

٨ ـ معيـار العلم ـ للامام الغـزالى ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١م ص ٣٤٨ ٠

9 - Al-Ghazali's influence on the west P. 65.

١٠ـ المنقذ من الضلال ـ للامام الغزالى ـ د. عبد الحليم محمود ـ دار الكتب الحديثة ـ الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥هـ ص ٧٣ ، ٧٤ ٠

١١ـ نفس المرجع ص ٧٤ ، ٧٥ ٠

١٢ـ مشكاة الانوار ـ أبو حامد الغزالى ـ حققها وقدم لها د. أبو العلا عفيفى ـ الدار القوميـة للطباعة والنشر القـاهرة سنة ١٩٦٤م من مقـدمة الدكتور المحقق ص ١٢ ٠

١٣- معارج القدس - للامام الغزالى - حققه وخرج أحاديث به الاستاذ الشيخ محمد مصطفى أبو العــلا - مكتبة الجنــدى بمصر سنة ١٩٦٨م • ص ٦٤ ، ٦٥ •

١٤- مشكاة الانوار - للامام الغزالى ص ٤٤ •

١٥- نفس المرجع ص ٤٥ •

١٦- نفس المرجع ص ٤٥ ، ٤٦ •

١٧- ميزان العمل - للامام الغزالى - تحقيق د. سليمان دنيا - الطبعة الاولى دار المعارف سنة ١٩٦٤م ص ٤٠٩ •

18 -- Descartes selections edited by Ralph M. Eaton. Charles scribner's sons New York 1955 P. 271 & 272

وانظر أيضا المنقذ من الضلال ص ٧١ الى ٧٥ •

١٩- مشكاة الانوار ص ٥٤ •

٢٠- نفس المرجع السابق ص ٥٤ •

٢١- نفس المرجع السابق ص ٥٤ •

٢٣- نفس المرجع السابق ص ٥٤ •

23 -- The Rationalists " Remé Descartes " translated by john weitch Doubleday & Company, Inc. New York 1960 P. 135, P. 140.

وانظر أيضا الى مشكاة الانوار من ص ٤٥ الى ص ٥٤ •

وانظر أيضا الى احياء علوم الدين للامام الغزالى •

٢٤- معيار العلم ص ٨٩ و ص ٩٠ •

٢٥- نفس المرجع السابق ص ٤٥ •

٢٦- نفس المرجع السابق ص ٩٠ •

٢٧- نفس المرجع السابق ص ٩٠ •

٢٨- نفس المرجع السابق ص ٩٢ •

٢٩- مشكاة الانوار ص ٤٧ •

٣٠- نفس المرجع السابق ص ٤٧ •

عبد السلام الأسمر

صوفي

من ليبيا

د. عبد القادر محمود

كلية التربية - جامعة الفاتح

أشهر الصنوفية فى ليبيا كما تؤكد الروايات على السنة الناس ، وكما تؤكد رواية كتاب الاشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من المزارات ، وهو من

تاليف حفيده المسمى باسمه : عبد السلام بن عثمان بن عز الدين بن عبدالوهاب ابن عبد السلام الاسمر الفيتورى الطرابلسى(١) . عاش فى نهايات القرن التاسع والقرن العاشر الهجرى حيث توفى عام ٩٨١ هـ وله مزاره المشهور فى (زليطن) بطرابلس(٢) .

ولم أجد للشيخ عبد السلام الكبير كتبا مطبوعة سوى منظومته الشعرية المسماة السلسلة الجوهرية ، وسوى السلسلة الذهبية المطبوعة معها ، لكننا نجد أشتاتا عنه فى كتاب حفيده عبد السلام بن عثمان وهو كتاب الاشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من مزارات .

فاذا توقفنا عند السلسلتين الجوهرية ، والذهبية وجدنا الشيخ فيها مؤرخا للصوفية ، يتحدث عن أسمائهم واحدا واحدا دون ترتيب زمنى ، الامر الذى نجده مفصلا فى كتاب حفيده ، الذى يذكر شيوخ الصوفية ، محددا أماكن أضرحتهم فى طرابلس أو ما حولها ، متعرضا لبعض كراماتهم(٣) ، وهو يعتمد على منظومة جده ، فى اهتمامه ببعض الشخصيات دون الاخرى فى الاغلب الاعم .

فاذا بدأنا بكتاب السلسلة الجوهرية والسلسلة الذهبية للشيخ الكبير وجدناه يقدم نفسه الراجية رحمة ربها الغفور الرحيم ، حامدا الله العظيم منزل القرآن الكريم على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث يقول :

يقول راجى رحمة الغفور	عبد السلام الحازمى الفيتورى
الحمد لله القديم الصمد	منزل الذكر على محمد
الملك الاكبر ذى البرهان	والعز والسطوة والسلطان
جل عن التشبيه والانداد	والضد والزوجة والاولاد
ثم صلاتنا على نبيه	وآله وصحبه وحزبه(٤)

ويعود الشيخ(٥) ، فيقدم لنا الهدف من منظومتيه ، الجوهرية والذهبية

---

١ ، ٢ ـ عبد السلام بن عثمان بن عز الدين بن عبد الوهاب : الاشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من المزارات ٦١ ـ ٦٥ الناشر مكتبة النجاح طرابلس ١٩٧٥ م .

٣ ـ كتاب الاشارات ألف حسب نص المؤلف سنة ١٠٩٤ هـ .

٤ ، ٥ ـ السلسلة الجوهرية ٧ وقد ألفت هذه المنظومة عام ٩٧٩ هـ قبل وفاته بعامين اثنين .

وهو تأريخه لشيوخ الصوفية فى بلده ، وان ذكرهم عــلى غير ترتيب ، ضمن شيوخ الصوفية فى العالم الاسلامى ، مؤكدا أنهم للناس كالعماد ، فهم أولياء الله ، منهم تقتبس الانوار ، أحوالهم فى محكمات الرسوم ، عن عـدد الانفاس والنجوم ، وان عددهم مائة ألف وعشرون وأربع ، ولهم فى كل قطر من أقطار الارض أثر ، فى السهل وفى القفر ، حيث يسكن بهم الامن على الناس عنـــد الضيق وحيث تنزل بهم الرحمة عند الفزع والخوف ٠٠

وأسـأل الله بلوغ الامـــل ... فى نظمنا بعض الشيوخ الكمل
أهل الوفا والعلم والكمـــال ... ساداتنا أهل المقام العـــالى
هم الذين ذكرهم قد اشـتهر ... فمن توســل بهم رأى العبر
لانهـــم للنـــاس كالعمـــاد ... اغاثة لســـائر العبـــاد
رجال الله الفضـــلاء عرائس ... فمنهم أنوار الهـــدى تقبس
ولا يراهم النكير الجاحـــد ... الا محب لهـــم مســـاعد
أحوالهم فى محكم الرســـوم ... عن عدد الانفـاس والنجـــوم
عدتهم عـــلى أقدام الانبيـا ... فمنهم هائم ومنهم واعيـــا
مائة ألف وعشرون ألفـــا ... وأربـع من بعدها قد تعرفـــا
فى كل قطـــر لهـم آثـار ... مــن معمر كـــذا القفـــار
فبهـــم الرحمة حقـــا تنزل ... والامن عند الضيق أيضا يســـهل
فاسأل الهـــك بهم وابتهـــل ... وكن لامر الله أيضا ممتثـــل
تر العجائب فى ساعة الدعـــا ... وتأمن المكر فلن تروعـــا
لان من أصلح له العمـــل ... نال الذى يرجوه من حسن الامل(٦)

ويعود الشيخ(٧) فيرينا طريق التوسل الناجع ، مرشدا المريدين الى الصراط الصوفى ، وذلك بأن يبدأوا بالسر الاعظم مع الله والرسول والسادات الفحول ، ومنهم الشيخ نفسه كواحد منهم ، سعيا وراء الحصول على الامـــن والامان من كل كيد والنجاة من كل هم وغم ، مؤكدا أنهم أحياء عند ربهم ، يسمعون الدعاء مع الله ورسوله ، كما يسمعون ترتيل القـــرآن ومجالس الفرقان ، وان سرهم العظيم مرتبط بالسر الآلهى الاعظم ، فلو نزل على الجبال لدكت وأصبحت كالرمال ، ولو نزل على البحار لاصبحت كأعذب الانهار ٠٠

---

٦ ــ السلسلة الجوهرية ٨ ٠

٧ ــ السلسلة الجوهرية ٨ ٠

اذا أردت يا أخى التوسلا ... بسرنا وأسمنا المتصلا
فلتبتدىء بالله والرسول ... وبالسادات الكمل الفحول
ثم باسمنا متوجها الى ... ناحية فيها ضريحى منزلا
فينقذونك من كل هم ... ويحفظونك من كل غم
ومن تعد ظالم عليك ... وكل شيء قد أساء اليك
فانهم أحياء حين يذكرون ... فكل ما طلبت منهم يحضرون
اختارهم الهنا وأعطاهم ... غيبتهم حضور مع مولاهم
جليسهم كلام رب الخلق ... نالوا وفازوا باتباع الحق
لو صب سرهم على الجبال ... لدكت الجبال كالرمال
لو صب سرهم على البحار ... لصار عذبا فائق الانهار(٨)

ويستفيض الشيخ (٩) فى ذكر أوصاف أولياء الله ، فيقص علينا أن منهم من تطوى الارض له ، ومنهم من يصلى عند الكعبة الصلوات الخمس ، ومنهم من يطوف بالبيت علنا ، ويطوف بهم البيت ذاته سرا ، وعلنا ، ومنهم أهل الوثبة والخطوة وأهل الحضرة والسطوة والقوة ، وليس حيالهم قريب أو بعيد فى ملكوت الارض والسماء ، لان البعد والقرب لديهم سواء . منهم من يشطح بالاوتار أو يهيم بالاشعار ، ومنهم من يذكر الله بالدفوف وبالمعازف والكفوف . منهم من حياته على الاعشاب ولبن الاوعال ، ومنهم الجوال الطواف فى سائر الامصار ، هائما فى القفار والكهوف والتلال ، واذا كان منهم صائم الدهر ، فان منهم أيضا من هو مسلوب العقل لا يصلى ولا يصوم(١٠) .

فمنهم من تطوى له الارض ومن ... يصلى عندالبيت الخمس فاعلمن
ومنهم من يطوف بالبيت ومن ... به يطوف البيت سرا وعلن(١١)
ومنهم أهل الوثبة والخطوة ... ومنهم أهل الحضرة والسطوة
احوالهم ساداتنا ــ مختلفة ... سبحان من خصصهم بذى الصفة

---

٨ ــ السلسلة الجوهرية ٨ .
٩ ــ السلسلة الجوهرية ٨ ، ٩ .
١٠ ــ السلسلة الجوهرية ١٠ .
١١ ــ فى هذا اشارة الى فكرة الحلاج عن طواف البيت حول الصوفى الواصل أنظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الاسلام ٣٢٦ ــ ٣٨٥ دار الفكر الطبعة الاولى ١٩٦٦ م والطبعة الثانية ١٩٧٦ م ٣٣٥ ــ ٤٠٠ .

فالبعد والقرب سواء لديهمو والارض شرقا غربافى أيديهمو
فمنهم من يرقص بالدفوف وبالمعازف وبالكفوف
ومنهم من يشطح بالاوتار ومنهم من يهيم بالاشعار
ومنهم من حياته الاعشاب ولبن الاوعال والحلاب
ومنهم من يجول فى البلدان ومنهم من يهيم بالقرآن
ومنهم من يغيب فى السماء ومنهم من يغوص فى الثراء
ومنهم من يهيم فى الجبال والقفر والكهوف والتلال
ومنهم من يصوم الدهر كله ومنهم من يحيى الليالى بالله
ومنهم من لم يصم ولم يصل ولهان غائب مسلوب العقل
ويحسبون أنه مجنون وهو ولى هائم ممحون(١٢)

لكن أعظمهم فى رأى الشيخ هم رجال الوقت أقطاب الارض ، وكل قطب له اقليم يحفظه ويرعاه ، ويرعى أهله بسر من الله . أما النجباء منهم فمسكنهم المغرب العربى وهم ستمائة ، والنقباء فى مصر وعددهم سبعون ، والبدلاء بالشام اربعون ، أما الغوث الاعظم فهو واحد وهو النبى صلى الله عليه وسلم وبه التمام والكمال(١٣) ...

أعظمهم أخى ـ رجال الوقت اذكرهم هنا ـ لك بالثبت
فالنجباء مسكنهم فى المغرب فاذكرهم تفز بكل مطلب
مقامهم فى الناس أعلى رتبة فهم على التحقيق ستمائة
والنقباء بمصر قل سبعون والبدلاء بالشام اربعون
وعدة الاقطاب فى البلاد سبع واربع من الاوتاد(١٤)
كل اقليم فيه قطب يحكم فى حكمه ما دام حيا ينعم
كذا الاوتاد يا خليل ملزمون على النواحى الاربع مقسمون
والعمداء ثلاثة رجال لله درهم أهل الكمال
والفضلاء اثنان ظاهران عن ذكر ربهم لا يفتران
والغوث واحد به التمام صلاته فى مكة والسلام(١٥)

---

١٢ ـ السلسلة الجوهرية ١٠ .
١٣ ، ١٤ ـ السلسلة الجوهرية ١٠ ـ ١١ .
١٥ ـ السلسلة الجوهرية ١١ .

وقبل أن يدخل الشيخ فى سرد شيوخ التصوف وأعلامه فى كل مكان وزمان بما فى ذلك صوفية قومه وعشيرته فى ليبيا ، يدعو الله أن يغفر لـه ذنوبه وذنوب الناس أجمعين ...

فيا الهى يا مجيب الدعـــوات ويا رحيم يا مقيـــل العثرات
اغفر ذنوبنا والناس أجمعـــين وكل من جد وقـــال آمـــين
بالكعبة المعظمة والانبيـــــاء والعرش والكرسى والاصفياء
بآل المصطفى كذا الصحابة أهل التقى والمجد والانابه(١٦)

ثم يعود الشيخ فيدخل الى قصده من التأريخ لاعلام التصوف حيث يقول فيما يقول متوسلا :

بآل المصطفى كـــذا الصحابة أهـــل التقى والمجـــد والانابة
بالاسماءالحسنى ثمخير الرسل بالخضر وبالامـــام الشاذلى
وبأويس القـــرنى والدارانى ومالك والشافعى والـــدانى
بأحمـــد وبأبى حنيفـــة والمرعشى الشهير بحذيفـــة
بابن مشيش بالولى الكيلانى بأحمد المرسى ، بالدهمانى(١٧)

وهكذا يمضى الشيخ الكبير فى سرد أسماء أعلام الصوفية فى أكثر من اربعمائة بيت أخرى ، محددا أعلام الصوفية فى ليبيا بالمئـــات من الصالحين الذين حدد أماكنهم وأماكن مزاراتهم حفيده فى كتابه الاشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من المزارات . هكذا يمضى الشيخ ليعود فيتوسل بكل مجذوب وكـــل تائب فى أوطان المشارق والمغارب ، سائلا الله حسن الختام ، وجنة السعادة فى الدار الاخرة ، محـــددا أن نسبه ودربه أو حزبه القـــريب ينتسب الى الامام الشاذلى شيخ السادة الشاذلية (١٨) .

---

١٦ ـ السلسلة الجوهرية ١٢ .

١٧ ـ نلاحظ أنه يخلط ما بين القدماء والمحدثين فى الزمان مثل ما بين سليمان الدارانى فى المدينة والدهمانى فى ليبيا .

١٨ ، ١٩ ـ السلسلة الجوهرية ٣٢ .

بكل مجـــذوب بكل تـائب ... بما فى وطن الشرق والمغارب
ومن فى القبلة أو فى السماء ... وما تحت الارض أو فى المـــاء
بفضلهم يا رب يا غفـــار ... ويـــا مهيمن ويـــا ســـــتار
بجاه ما ذكرت مـــن ساداتي ... مما مضى منهم وما قد يأتى
أسالك الله تقبـــل توبتي ... واغفر ذنوبى قبل يوم الحسرة
أمتنا يا رب على الشـــــهادة ... واختم لنا يا رب بالســـــعادة

ثم ماذا ؟

فهذه سلسلة جمعتهـــــا ... لكل عاشق بهـــا أودعتهــــا
سميتها الجوهـــرة المنثورة ... أشياخها مبثوثة مشـــهورة
قد قال ذا عبد السلام الاسمر ... نجل سليم الفيتورى الاوفـــر
منتسبا للشاذلى أبى الحسن ... بسند مشتهر يبرى الحزن(١٩)

فاذا تصفحنا السلسلة الذهبية(٢٠) بعد الجوهرة · وجدنا الشيخ الكبير يعود فيحدد مشايخ الطريقة السنية الشاذلية فى ليبيا ، متتبعا الطريق لكـل شيخ بذكر أستاذه ثم بذكر تلاميذه وهكذا ، ولا ينسى أن يحدد أعلام الشاذلية وغيرهم من شيوخ التصوف القدامى ، واصلا بينهم شيخا عن شيخ ، ثم يعود فى النهاية فيؤكد أن التصوف قد انتهت ريادته الى الشاذلى ومدرسته الكبرى فى العالم الاسلامى على مختلف طوائفها وأشكالها :

يقول راجى العفـــو والغفران ... عبد السلام بن سليم الفـــانى
الحمد لله الذى هدانا ··· ... الى طـــريق الخير واجتبانا
ثم الصلاة والسلام أبـــدا ... على النبى العربى أحمـــــدا
وآلـه وصحبـــه الاقمـــار ... ما كور الليـــل على النهـار
وبعد حمد الله والصـــــلاة ... أذكر نظما فى ذوى السادات
مشـــايخ الطريقـــة السنية ... وهى عروس الطرق الزكية
رجزتها توســـلا بجاههـــم ... لربنـــا وطالبا لفضلهـــم
أولهـــم أســـتاذنا الدوكالى ... الزعفران أســــــد الرجال
وشـــيخه الولى فتـــح الله ... وهو أبو راس كبير الجاه
وشيخه أبو تليس الفاضـــل ... الساحلى العبدوى الكامـــل
وشيخه أبو راوى المعتـــدل ... وهو المعروف عندالناس بالفحل
فاشتهرت لنا به الطريقـــة ... طريقـــة الارشـــاد والحقيقة

---

٢٠ : السلسلة الذهبية ٣٣ ــ ٣٦ ·

وشيخـــه المعتمــــد الجليل ليس له في دهره عديـــل
العارف المشهور في الرجال السيد الموصوف بالكمـــال
أبو العباس ذو القرنين أحمـد بن عروس العمـــدة المؤيـد
وشيخه بحر التقي والعـلم الخرســانى فتح الله العجمى
أستاذه معين الدين الحبشي وهو المسمى بياقوت العـرشى
وغوثه المضيء مثل الشمس قطب النهى أبو العباس المرسى
وشيخه أبو الحسن قطب الانام امام القوم الشاذلى عالى المقـام
كبير المقدار وشيخ العارفين دفين عيذاب[21] مربى السالكين[22]

ويعود الشيخ(٢٣) من حيث بدأ بعد جولة مستفيضة حـــول الشيوخ ومريديهم تابعين ومتبوعين فيصلى على سيد الكونين خير المرسلين منتهيا الى أن امامة القوم للشاذلى الكبير ، ناصحا كل مريد بتتبع المسلسلة المباركة مسلسلة الكرام الابرار ، حتى سيد الكائنات حبيب الله صلى الله عليه وسلم ثم الى رب العزة والجلال اله العالمين ...

قـــد انتهت طريقة الارادة فادع بهـــا تحصل لك الافـــادة
ولامام القوم الشيخ الشاذلى ورد تبركا بـــذى ســـلاسلى
وهـــكذا من شيخ الى شيخ الى نبينا محمد خـــير العـــلا
عن الرسول الروح جبريل الامين عن رب العزة الهنـــا المتين
فهذه ســـلسلة الابـــرار موصولة لربنـــا الغفـــار
مشهورة اسنادها صـــحيح يعرفها الممارس الفصـــيح
ســـميتها السلسلة الذهبيـــة عن ســـادة أكابر مرويـــه
فاغفر لنـــا ذنوبنا واسترنـــا وبالرجال الكاملين الحقنـــا
واختم لنـــا بحسن الاختتام بجـــاه سيد الورى التهامى
ثم الصلاة والسلام التـــام على العدنانى سيد الانـــام
مـــا غردت قمريـــة بكيـــة وصدحت بصوتها عشية(٢٤)

---

٢١ ـ عيذاب : مكان على حدود مصر ـ السودان حيث كان طريق الحج القديم وفى هذا المكان استقر جسد الامام الشاذلى حيث يؤمه الكثيرون .
٢٢ ، ٢٣ ـ السلسلة ٣٣/٣٤ .
٢٤ ـ السلسلة الذهبية ٣٦ .

فاذا انتقلنا الى كتاب حفيد الشيخ الكبير : الاشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من مزارات ، نجده يحدثنا في المقدمة (أنه شاع عن الشيخ الاعظم سيدى زروق أنه قال في الزاوية(٢٥) الغربية والفواتير انهما ينبتان الاولياء كما تنبت الارض الطيبة الزعفران ، وحسبه اختياره لها مسكنا واختيار الله اياها لــه مدفنا ، وذلك لما طبع عليه غالب أهلها من الحياء والتقشف ومحبة الصالحين والاعتناء بالمنتسب الى طريقتهم ، ولما طبعوا عليه في الكلام من عدم الفحش ، ولما فيهم من السخاء ولين الجانب للغريب) ويحدثنا صاحب الكاتب عن جده الشيخ عبد السلام الاسمر صاحب السلسلة الجوهرية والذهبية أنه قال فيما قال من وصاياه لاهل الطريق في آداب زيارة قباب الاولياء :

(وعليكم بالزيارة ... فالزائر مثل من يفتش عن ضالة لا يدرى أيـــن توجد . فكذلك تكونون في الادب مع كل من تزورونه ، لانكم لا تدرون أيهم المقبول الذى يقبلكم الله بسبب قدومكم اليه . واذا زرتم فزوروا زيارة لا يتضرر منها أحد بسبب قوتكم وقوت دوابكم أو مبيتكم ، ولا تنزلوا الا عند من تعلمون أنه يرضى بكلفتكم وكلفة دوابكم ان كانت عندكم دواب ، واختبروا عياله ... هل كانوا يرضون بكم أم لا ... والقرينة تدل على الحال . ومن أضر الناس في زيارته فلا يصح له منها الا العلة وسلب الانوار والعياذ بالله . وربما يخرج الزائر وقلبه مملوء بالانوار فرجع وقلبه محشو بالاغيار وهو في غضب الجبار فاحذروا الهلاك في الزيارة غاية الاحذار)(٢٦) (وأما من راح للزيارة بالجـــد والاجتهاد والتسليم والتواضع والرقة ، ورفع زاده معه ان تيسر ، والا رضى بما يرزقه الله ، ومشى على رجليه ان قدر ، والا ركب ولم تضر دابته أحدا ، وخرج باذن شيخه ان كان له شيخ ، والا فبعد الاستخارة النبوية ، وزار بالادب وطريق السنة المحمدية ، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، وزار كل مـــن بركته ظاهرة كالشمس أو مظنونا بالبركة ، أو مشكوكا فيه ، ولم يتكبر على أحد ، لانه كفتاش الضالة ، فافهموا . فاذا خرج بهذه الشروط المذكورة رجع وهو موضوع الاوزار ، وقلبه محشو بالانوار وهو في رضى الغفار . فعليـكم بالزيارة ما دام خروجـكم لا يؤدى بكم الى محـــــرم أو مكروه من كل جانب فافهموا ..)(٢٧) .

ويلاحظ الدارس لكتاب الارشادات أنه مقسم تقسيما علميا سليما حيث أنه يذكر أولا من شيوخ الصوفية أولئك الذين بداخل المدينة ثم من بازائها وفي

---

٢٥ ــ يقصد بالزاوية والفواتير منطقة في طرابلس حيث مكان الشـيخ الكبير وأحفاده وتلاميذه أنظر الاشارات ٦ ــ ٧ .

٢٦ ــ الاشارات ٩ ــ ١١ .

٢٧ ــ الاشارات ١٠ ــ ١١ .

مقبرتها ثانيا ، ثم من بساحلها ثالثا ، ثم من في تاجوراء رابعا ، ثم من بالجفارة والغابة خامسا ، ثم من بساحل حامد من عين لبدة الى عين كعام سادسا ، ثم من بزليطن والفواتير سابعا ، ثم من في مصراته ثامنا ، ثم من في مسلاته تاسعا ، ثم من في جنزور والغار ولماية عاشرا ، ثم من في الزاوية أخيرا ٠٠

لكن الكتاب يشوبه كثير من القصور حين يكتفي بذكر الشيخ الصوفي ومزارته فقط ، أو يشير الى خبر هام حوله دون أن يفصل فيه ، وكان أولى أن يفصل ، فهو مثلا(٢٨) حين يتحدث عن مقبرة الشعاب يقول (وهي التي في شرقي المدينة (طرابلس) على شاطىء البحر ، وفيهاروضة الشيخ سيدىعبدالله الشعاب ذكره الشيخ التجانى فى رحلته) ثم ينهي الحديث منتقلا الى مزارات أخرى ومثل ذلك كثير ٠ لكن المؤرخ يبدو دقيقا فى أحيان قليلة ، حين يقولمثلا عن محمد أحمد المكنى ومزارته ، انه (أخي وابن خالتي سيدى محمد ابن شيخنا سيدى أحمد المكنى ٠ كان على حداثة سنه من العباد الزهاد ٠ تلقى العلم عن الشيخ سيدى أبي راوى فظهرت عليه بركته سريعا) (وكان من عاداته أنيختم كل يوم دلائل الخيرات ، ويقرأ ربع القرآن مع قيامه بوظيفة دروسه ٠ مات في شعبان سنة ست وثمانين والفا مطعونا رحمه الله)(٢٩) ٠ وفي الكتاب حكايات طويلة وقصيرة عن غرائب كرامات الصوفية على اختلاف درجاتهم من العلم والمعرفة ٠ لكن أغرب ما قرأت في هذا الكتاب محاولة اثبات أن أهل الكهف كانوا فى منطقة الجفارة ٠ فهناك (فوق مقبرة لقاطة مسجد فى قنة جبل يعرف بمسجد أم غربان تزوره الناس وتتبرك به ٠ ويذكرون أن بذلك الموضع أصحاب الكهف)(٣٠) ويعود المؤلف فيذكر أن الشيخ الكبير عبد السلامالاسمر (جاء لذلك الموضع وترك فرسه عند سيدى خليفة الشويشين وانحدر الى مغارة هناك ، فلما أبطأ عنه لحقه وأشرف على المغارة فرأى كلبا عظيما هر عليه هرة كاد أن يموت منها)(٣١) ويعود المؤلف فيحكى أن حوارا دار بين الشيخ عبد السلام والشيخ خليفة حول الكلب الرهيب فذكر الشيخ عبد السلام أن (هذا هو كلب أهل الكهف وهؤلاء أصحاب الكهف ٠٠٠)(٣٢) العجيب أنمؤلف الاشارات وهو حفيد الشيخ الكبير يحاول تفسير ذلك بادخاله فيباب الكرامات الخارقة للشيخ عبد السلام الاسمر وذلك (بأن الشيخ (عبد السلام) لما صعد الجبل انطوت له الارض من حيث لا يشعر سيدى خليفة ، وأنه زارهم فى

---

٢٨ ـ الارشادات ٢١ وأنظر أيضا صفحات ١٤ـ١٦ـ٢٦ـ٢٧ـ٣٤ـ٣٥ـ٤٠ـ٤٤ـ٤٦ـ٥١ـ٥٨ـ٥٩ـ٦٩ـ٧٠ـ٨٤ـ١٣٤ـ١٣٥ ٠

٢٩ ـ الاشارات ٢١ ٠

٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ـ الاشارات ٤٧ ـ ٤٨ ٠

موضعهم الذى هم به وأخبر سـيدى خليفة بظاهر الامر دون حقيقته والله أعـلم)(٣٢) . ويعود الحفيد ليقول عن جده الشـيخ الكبير ، فيما تروى الروايات عنه فى كل مكان (ما رأينا ولا سمعنا أحدا من أهل البصائر دخـل طرابلس الا ويعظم الشيخ تعظيما كثيرا) (وكان الشيخ سيدى أبو راوى يقول لى كثيرا : ثلاثة من الاولياء اياك أن تتعرض الى من انتسب اليهـم صادقا أو كاذبا : الشيخ سيدى عبد القادر الجيلانى ، والشيخ سيدى أحمد البـدوى والشيخ سيدى عبد السلام الاسمر ...)(٣٣) .

عبد القادر محمود

---

٣٢ ـ الاشارات ٤٨ .

٣٣ ـ الاشارات ٦٥ ـ ٦٦ .

مغارة سيدي بوشعيفة

الافتتاح والخاتمة

د . علي فهمي خشيم
كلية التربية جامعة الفاتح

للكهوف مع الانسان علاقة قديمة قدم التاريخ . منذ أن كان يتخذها سكنا له ، يلجأ اليها هربا من الوحوش الضوارى ، أو يبيت بها ليلا ، أو يلوذ بها من حر الصيف وزمهرير الشتاء .

وتطور الانسان - كما قالوا - وابتعد عن حياته الطبيعية الاولى ، وبدأ يصنع هو بيته وسكنه من قش أو طين وحجر ، بعد أن كانت الطبيعة تكفل له هذا السكن . ولم يبق من الكهف بالنسبة للانسان الحديث سوى ذكريات بواكير دبيبة على هذه الارض ، أو صلة حفريات يقوم بها رجال الآثار وعلم الانسان بحثا عن الماضى السحيق ، يجمعون صورة الانسان الاولى جزءا بعد جزء من أثر رسم بدائى على جدار كهف أو قطعة فخار ملقاة منذ آلاف السنين أو حجر مسنون كان أداة دفاع وهجوم قتل به قابيل أخاه هابيل !

غير أن الكهف - أو الغار - ظل مرتبطا بحياة الانسان الروحية - رغم انقطاع صلته الجسدية به - يضع بصماته على تاريخه ويذكره بماضيه الذى كاد ينساه . ونحن نجد فى القرآن الكريم ، مثلا ، قصة أهل الكهف .. أولئك الفتية الذين آمنوا بربهم وزادهم هدى ، ثم لجأوا الى الكهف فرارا من ظلم الكفر وظلمة الكفر ، حيث لبثوا ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا ، تزاور الشمس اذا طلعت عن كهفهم ذات اليمين وتقرضهم اذا غربت ذات الشمال ، وهم فى فجوة منه . حتى أذن الله أن يخرجوا ثانية على الناس ؛ فاذا الدنيا غير التى عرفوا ، واذا البشر غير الذين ألفوا ، واذا الحياة غير الحياة (١) .

ومن المعروف فى السيرة النبوية أن الرسول الكريم (ص) كان يأوى الى « غار حراء » حيث يجد متعة التأمل والتفكر والطمأنينة والهدوء ، بعيدا عن مجتمع الوثنية الصاخب المنغمس فى الملذات والشهوات ، وحيث هبط عليه الروح الامين ليأمره أن « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم » وأن يبلغ الرسالة الى العالمين .

---

١) أنظر : القرآن الكريم - سورة الكهف ، الآيات : ٩ - ٢٦ .

ثم نجده في « غار ثور » ثاني اثنين ، بعد أن أخرجه الذين كفروا هو وصاحبه أبا بكر الصديق (رضى الله عنه) ، يختبىء عن الاعين الراصدة فى هجرته ، ينسج العنكبوت خيوطه على مدخل الغار وتسكن اليمامة ـ كما تقول الروايات ـ فيضل التابعون له المطاردون اياه وينصرف عنه وعن صاحبه الاذى (١) ٠

فهل عجب ـ بعد ذلك ـ أن نرى صورة الغار ترتبط فى التفكير الاسلامى برجال الله من الاولياء والصالحين وأهل العناية والرعاية ؟

فنلقى كبار الصوفية يتخذون من الكهف ملاذا لصلاتهم ودعائهم وذكرهم وخلوتهم ، فيه يتقابلون وبه يتعارفون (٢) ٠ بل ان بعض فرق الشيعة اعتقد أن الامام (المهدى المنتظر) لم يمت ، وانما هو لا يزال حيا فى غار بجبل يخرج منه حين تحين الساعة ليملأ الارض عدلا كما ملئت جورا (٣) ٠

ويأخذنا حبل الحديث لو مضينا نعدد صلات الكهف ـ أو الغار ـ بالاولياء ، والعباد والصالحين فى تاريخ الفكر الاسلامى ٠ فلنقصر حديثنا هذا على غار واحد تردد ذكره كثيرا فى كتب الرحلات ، ولا يزال بعض آثاره

---

١) أنظر : القرآن الكريم ـ سورة التوبة ، آية ٤٠ « اذ أخرجه الذين كفروا ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها » ٠

٢) من اشهر ما كان فى هذا الباب لقاء أبى الحسن الشاذلى وشيخه عبد السلام بن مشيش ، يوم كان الشاذلى يبحث عن القطب المرشد فى العراق فقيل له : « أنت تبحث عن القطب فى العراق مع أن القطب ببلادك ٠ ارجع الى بلادك تجده » ٠ فقدم عليه فى منطقة غمارة بالمغرب وهو ساكن بمغارة فى رأس جبل ٠٠ الى آخر القصة ٠ عبد الحليم محمود ؛ أبو الحسن الشاذلى ص ٢٣ ٠

٣) أنظر : مقالات الاسلاميين ، للاشعرى ، جزء ١ ـ ص ٩٠ ٠ وكذلك : الفرق بين الفرق ، للبغدادى ، ص ٣٩ ـ ٤١ ٠ وعند بعض الشيعة أن الامام المقصود هو محمد بن الحنفية يعيش فى جبل رضوى عن يمينه أسد وعن يساره نمر ، يحرسانه ، وعنده عين ماء وعين عسل يأخذ منهما رزقه ، وهو الذى عناه كثير ـ فى أبيات مشهورة ـ حين قال :

وسبط لا يذوق الموت حتى ... يقود الجيش يقدمها لواء

تغيب لا يرى فيهم زمانا ... برضوى عنده عسل وماء

حتى اليوم ، ذاك ما عرف باسم « مغارة سيدى بوشعيفة »[1] عند قصر أحمد ، على شاطىء مصراته الشرقي ٠

* * *

من جملة المصادر المتوفرة بين أيدينا الآن يأتى الرحالة المشهور أبوسالم العياشي في مقدمة الذين ذكروا هذه المغارة وجاءوا بحديثها قال ـ وهو يتحدث عن اقامته بمصراته في طريقه الى بيت الله الحرام :

« وزرنا خارجه (يعنى خارج قصر أحمد) على تل مرتفع بساحل البحر قبر سيدى أبى شعيفة ٠ ووجدت عند قبره سيدى أبو تركية ، بل وجدني ، واغتنمت دعاءه في ذلك المكان ، وذهب بى الى مزارة هناك في مغارة بساحل البحر يتعبد فيها الصالحون ، لا يكاد يطلع عليها أحد الا من عرفها ؛ لانهـا صغيرة مستقبلة البحر يغلب على الجالسين بهـا الحضور ٠ اذ لا يرى الا البحر ، ولا يسمع الا تسبيحه وتمجيده لربه (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) لغفلتكم عنه ٠ ومن امتزج تعظيم الحق وتسبيحه بلحمه ودمه وأنس بذلك سمع تسبيح كل شيء ، اما بحاله أو مقاله »[2] ٠

كان هذا في سنة ١٠٧٦ هجرية ٠ وبعد خمسة وأربعين عاما نجـد رحالة مغربيا آخر ، هو أحمد بن ناصر الدرعي ، يعيد ما ذكره العياشي غير أنه يضيف شيئين :

الاول : اقتباسات طويلة من (الفتوحات المكية) لمحيى الدين بن عربى و (اللوائح القدسية) للشعراني عن تسبيح الكائنات الوجودية وامكان فهم هـذا التسبيح عنهـا ، بالاستغراق الكامل في الوجود ، مما يدخل في باب « وحدة الوجود » مذهب ابن عربى المعروف ٠ وهذا ليس موضع بحث الآن ٠

والثاني : أنه قام بزيارة المغارة في حجته الاولى سنة ١٠٩٦ هـ ٠ بيد انه أخفق تماما في العثور عليها في حجته الثانية سنة ١١٢١ هـ ٠ رغم بحثه الطويل عنها ٠ فاكتفى بأن يمم وجهه شطرها ودعا ، طالبا البركة من أهلها

---

١) هكذا تنطق ، وحرصنا على رسمها كما تنطق ٠ أما الصواب لغويا فهو : « مغارة سيدى أبى شعيفة » ٠

٢) رحلة العياشي ـ ليبيا في كتب الجغرافية والرحلات ـ ص ٢١٣ ٠

ومن قصدها من العباد الصالحين (١) ٠

ويمضى أكثر من قرن من الزمان بعد العياشي لتأتي سنة ١١٧٩ هـ٠ حين يعـود ذكر « مغـارة بو شعيفة » مرة أخرى فى رحلة الحسن بن محمد الورثيلانى (نزهة الانظار فى فضل علم التاريخ والاخبار) ويورد الورثيلانى ما جاء به أحمد بن ناصر جميعه ، ويضيف اليه ما ينقله عن أبى سالم العياشي ثم يسرد ما جرى له هو ذاته :

« ولمـا زرنا أبا شعيفة ومن معـه رأينا سفينة مرساة بالبحر ، وذهب محبنا فى الله سيدى محمد بن قسوم ٠٠٠ الى تلك السفينة ٠ فلما رجع الينا ولحق بنا طفق يخبرنا على ما شاهده من أمر تلك المغارة ؛ اذ تعجب من أمرها وما شاهده من تجليات الحق فيها ، كأنه أصابته هيبة وجلال ٠ حين رآها كاد أن لا يملك نفسه ٠ ونحن لا نعرفها ، ولذا استخففنا بأمرها ، والا لبحثنا عنها عند الرجوع ٠٠٠

وقد كان سيدى أحمد بن ناصر حين رجع مع أصحابه ذهبوا الى تلك المغارة فلم يجدوها ــ لعدم من يخبرهم بها من أهل البلد فيزوروها ٠ والشيخ ــ من بعد هذا ــ وأنا ركبنا من الشيخ أبى شعيفة وذهبنا على ساحل البحر مع فضلاء الركب ٠ والحمد لله ! » (٢) ٠

* ° *

هكذا اذن حظيت « مغارة بو شعيفة » باهتمام ثلاثة من كبار الرحالة ٠ ولولا أنها كانت ذات شهرة عظيمة لما حرص الثلاثة على ذكرها والاشارة اليها ٠ فكيف بدأ أمر هذه المغارة وكيف انتهى يا ترى ؟

أما كيف بدأ الامر فاننا نرجع الى أبى سالم العياشي مرة أخرى ونقرأ :
« وقد أخبرنى صاحبنا هذا (يعنى أبا تركية) أن مفتتح هـذه المغارة رجل من العباد اسمه سيدى فرج ٠ وهو الآن بالجزائر ٠ وكانت قبل ذلك

---

١) رحلة ابن ناصر ، مخطوط (المكتبة الوطنية بتونس) رقم ٤٤٨٦ ص ٧٤ ــ ٧٥ ٠

٢) نزهة الانظار ، ص ٢١٣ ٠

مغلقة لا علم لاحد بها » (١) ٠

كانت المغارة مقفلة اذن ، ولا علم لاحد بها حتى (افتتحها) سيدى فرج – حسب مقالة العياشي ٠ ويبقى السؤال : من هو سيدى فرج هـذا الذى لا يزيد الرحالة على ذكر اسمه شيئا يعرف به ؟ ومتى كان افتتاح المغـارة ؟ وكيف ؟

ان المصدر الرئيسى فى الحديث عن الاولياء والصالحين فى بلاد طرابلس – أعنى كتاب (الاشارات) لعبد السلام بن عثمان الفيتورى – يذكر شيئا عن أحد الاولياء يدعى (سيدى فرج) فى أثناء حديثه عن مزارات ساحل آل حامد :

« ٠٠٠ ثم فى أولاد جميع الشيخ الـكبير سيدى فرج ، الشهير بفريج – بالتصغير ٠ وهو شيخ كبير قديم يذكر عنه أهل البلد حكاية هى أنه ورد عليه وارد ذاب منه حتى صار كالزق المملوء ماء ٠ فأخبر شيخه بذلك ٠ فأمر أن يؤتى اليـه بنساء مزينـات يدرن به ويغنين ٠ ففعلوا ذلك ٠ ثم نخسته احداهن باصبعها لتنظر أذاب أم لا ، ففاق عند نخسها ، وبقى أثر نخسها فى بدنه الى أن مات ٠ وهذه الحكاية شائعة عنه ٠ ويقولون : ان شيخه هو سيدى أبو النور الذى أسفل منه قريبا من البحر ٠ وقد رأيت فى كتـاب (مناقب سيدى عبد القادر) رضى الله عنه ، هذه الحكاية بعينها عن رجل من تلاميذ بعض الاولياء المذكورين فيه ، واسمه فرج ٠ والله أعلم – أهو هو أم لا » (٢)

الواضح أن سيدى فرج هذا شخصية غامضة حقا ، استغلق أمرها على مؤرخ الصوفيـة الطرابلسيين المعـروف ٠ وهو لا يدرى من هو ويتحير فى أمره ، ويحيرنا معه !

لكن العياشي يذكر بالتحديد أن سيدى فرج « الآن بالجزائر » ٠ وجلى أنه لا يقصـد كونه حيـا يرزق ؛ فان الحديث عن أمر غبر ٠ ولعله يعنى أن مدفنه بالجزائر ٠ فان كان الامر كذلك فان لدينا مصدرا آخر قد يلقى مزيدا من الضوء على سيدى فرج ٠

---

١) رحلة العياشي – ليبيا فى كتب الجغرافية والرحلات – ص ٢١٣ ٠

٢) الاشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من المزارات ، ص ٥٣ ٠ مع التجاوز طبعا عن أسلوب الـكاتب ولغتـه ٠ فالـكتاب نشر أول مرة بتحقيق مستشرق ايطالى وطبع فى طرابلس سنة ١٩٢١ م ٠ ولم أعثر للاسف على كتاب (مناقب سيدى عبد القادر) الذى يذكره الفيتورى للتحقق من القصة ٠

ففى مخطوط متآكل منسى موجود بمكتبة الاوقاف بطرابلس نجد بصيصا من نور فى كتاب معنون بـ «الاسلوب الغريب فى التعلق بالحبيب»(١) غريب » حقا . اذ يبدو صاحبه دعيا بالولاية ، مدعيا للقطبانية ، داعية الى نفسه بشكل يلفت النظر . وليس يهمنا هنا ما يقوله عن نفسه ، ولكن ما يعنينا أنه ألف كتابه فى طرابلس سنة ٨٧٣ هـ . بعد أن جلس فى محراب (زاوية القائدى) (٢) وهى السنة التى « رأيت فيها الرسول (ص) ببلد طرابلس فى السادس عشر من جمادى الاولى » (٣) .

وكان من قبل سمع دعوة أحد شيوخه له :

« ... وأخبرت بذلك الولى الكبير الكامل سيدى فرجا بقسنطينة فقال : انما قال : (وقد فعل) لانه صادف فيه الاجابة ، فقد أعطاك الولاية فقلت له : وأنتم ؟ فقال : ونحن أيضا أعطيناكها » (٤) .

ثم يكرر محمد البجائى الحديث عن سيدى فرج مرة أخرى عند الكلام ثانية على ولايته (٥) .

* * *

---

١) مخطوطات الاوقاف ـ طرابلس . رقم : عام ٨٢٢ ـ خاص ١ر٢٦٠ .

٢) المصدر السابق ، ص ٣ أ . ويذكر أحمد النائب عن القائدي أنه « خلف الله بن سعيد الاطرابلسى المغربى القائدى . ذكره العلامة الحافظ السخاوى فى (الضوء اللامع لاهل القرن التاسع) وقال : مات سنة بضع وأربعين وثمانمائة » . المنهل العذب ـ جزء : ٢ ص ٩٧ .
وحين استرشد الكاتب بالهيئة العامة للاوقاف بطرابلس عن أثر مسجد القائدى المشار اليه أجيب بأنه لا يوجد مسجد بهذا الاسم ، وانما ثمة مسجد باسم (جامع القائدة) بمنطقة سوق الجمعة . ولعل القائدى ينسب للقائدة هذه :

٣) الاسلوب الغريب ، ص ٥١ ب .

٤) المصدر السابق ، ص ٩ أ .

٥) المصدر السابق ، ص ١٠ ب .

ونحن هنا أمام جملة مسائل :

أولاها : أن محمدا البجائى يتحدث عن (سيدى فرج) دون ذكر لقب ولا تعين نسبة . ولعله فعل هـذا اكتفاء بالشهرة الواسعة التى كان يحظى بها الشيخ ، مما يبدو فى ثنايا كلامه عنه .

وثانيتها : قد يكون سيدى فرج الذى يقول العياشى عنـه انه مفتتح المغارة الموجودة بالجزائر هو ذاته سيدى فرج الذى يعنيه محمد البجائى . وليس مستبعدا أن يكون زار طرابلس ، ومصراته بالذات ، ثم (افتتح) المغارة وظل فيها مدة عاد بعدها إلى الجزائر . خاصة اذا علمنا أن تلميذه جاء جاء طرابلس وأقام بها ، ربما اقتداء به ، حيث ألف وكتب .

وثالثتها : قد تكون ثمة صلة ما بين سيدى فرج (الجزائرى) وسيدى فرج (أو فريج) فى ساحل آل حامد : اذ بلغت شهرته بين القطرين (ليبيا والجزائر) الى حد أن اتخذ كل فريق له قبرا يصر على أنه مدفون فيه . فكثيرا ما كان للولى قبران (١) .

ورابعتها : أن الحركة الصوفية فى مصراته ـ وطرابلس عموما ـ كانت نشطة آنذاك (النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى) . ويدلنا على هذا ما كان معروفا من اختيار الشيخ أحمد زروق (المتوفى سنة ٨٩٩ هـ) لمصراته بالذات موطنا له ومركزا ينشر منه تعاليم طريقته الصوفية المعروفة ، حيث توفى ودفن .

ومن يدرى ؟

لعل زروقا نفسه جاء هـذه المغارة واختلى فيها مدة ؛ اذ لا يبعد مسكنه ومدفنه عنها بأكثر من ثلاثة أميال . فان من الثابت لدينا الآن أن زروقا لبث

---

١) حدث هـذا بالنسبة للحسين السبط (رضى الله عنـه) اذ له ضريح بكربلاء وآخر بالقاهرة ، مع ما هو معروف من جهل موضع دفنـه ، وللسيدة سكينة بنت الحسين كذلك ضريحان ، وللسيدة زينب أيضا ضريح فى القاهرة وآخر فى ظاهر دمشق . وللشيخ أحمد زروق ضريح فى قبيلته (البرانس) بمنطقة تليوان مع تأكد دفنه فى ضريحه المشهور بمصراته .

فى بجاية مدة تنقسم - حسب مصادرنا - الى ثلاث فترات (١) . وكان له فى تلك المدينة الجزائرية نشاط كبير ، وتبعه منها أتباع ومريدون الى مصراته يوم قرر الهجرة اليها والاقامة فيها (٢) . واذا كان أحمد زروق لا يذكر شيئا عن (سيدى فرج) فان هذا لا ينفي وجود صلة محتملة بين الرجلين ، هناك فى الجزائر أو هنا فى مصراته ، اذا ما انتبهنا الى أنهما كانا متعاصرين (٣) .

* * *

هذه قصة (افتتاح) مغارة سيدى بو شعيفة . وهى استمرت - كما نتصور - خلوة للمبتعدين الذاكرين المبتعدين عن ضجيج الدنيا الصاخبة ، المنصتين لتسبيح البحر وتمجيد أمواجه لخالق هذا الكون وحافظه فى الوجود .

أما (الخاتمة) فقد كان الزمن كفيلا بها . طمر المغارة بحبات الرمل ، وغمرها بنباتات الصخور البحرية الكثيفة حتى نسيها الناس فى غمرة انشغالهم بالتكاثر والتفاخر وما زين لهم من حب الشهوات . ثم كانت النهاية يوم جاءت شركة يوغسلافية تنشىء ميناء قصر أحمد الجديد وتزيل جرافاتها المغارة من الوجود ، ولا تبقى على شيء سوى ضريح سيدى بو شعيفة الابيض الصغير مطلا على البحر فوق ربوة عالية ثابتا معتزا ، رمز تحدى الروح الخالدة لعصر الآلة الحديدية الرهيب !

---

١) الفترة الاولى من سنة ٨٧٠ - ٨٧٣ هـ . (لا حظ أن السنة الاخيرة كان فيها محمد البجائي بطرابلس) والفترة الثانية سنة ٨٧٨ هـ . والثالثة من سنة ٨٩١ - ٨٩٢ هـ . (أى بعد استقراره بمصراته) ما بين مدينة بجاية ومدينة الجزائر العاصمة .

٢) أنظر مؤلف الكاتب : أحمد زروق والزروقية ، ص ٤٨ .

٣) قد يكون ذا دلالة هنا أن نشير الى ما يذكره الشيخ أحمد زروق فى (كناشه) عن رجل يدعى محمد الزواوى ، يقول أنه قابله فى مكة سنة ٨٧٥ هـ . وجاور معه ثلاثة شهور ، ويقرر زروق : « لم آخذ عنه لامر عرض » . وهو يتحدث عنه مرة أخرى فى مؤلفه (شرح الحكم العطائية) السابع عشر ويقول انه « مات مرفوضا .. والعياذ بالله ! » أما عن سبب موت الزواوى « مرفوضا » فأمر لا يوضحه زروق . فان كان ثمة صلة بين هذا الزواوى ومؤلف (الاسلوب الغريب) فان قراءة هذا المؤلف تبيّن سبب موقف زروق بوضوح كامل .

مراجـع المقـــالة

١ ـ ابن ناصر ، أحمد الدرعى ؛ **الرحلة** ـ مخطوط المكتبة الوطنية التونسية رقم ٤٤٨٦ (١٠٠٣٠) ٠

٢ ـ الاشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ؛ **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين** ٠ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ٠ القاهرة ١٩٥٠ م ٠

٣ ـ البجـانى ، محمد بن محمد الزواوى ؛ **الاســلوب الغريب فى التعلق بالحبيب** ٠ مخطوط مكتبة الاوقاف بطرابلس ٠ رقم : عام ٨٢٢ ، خاص ١ر٢٦٠ ٠

٤ ـ البغدادى ، عبد القــاهر بن طاهر ؛ **الفرق بين الفرق** ٠ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ٠ القاهرة بدون تاريخ ٠

٥ ـ خشيم ، على فهمى ؛ **احمد زروق والزروقية** ، طرابلس ١٩٧٥ م ٠

٦ ـ الفيتورى ، عبد السلام بن عثمان ؛ **الاشارات لبعض ما بطرابلس الغرب من المزارات** ، طرابلس ١٩٢١ ٠

٧ ـ العياشى ، أبو ســالم ؛ **الرحلة** ـ ضمن « ليبيــا فى كتب الجغرافيــة والرحلات » ـ اختيار وتصنيف محمد يوسف نجم واحســان عباس ، ببنغازى ١٩٦٨ م ٠

٨ ـ محمود ، عبد الحليم ؛ **المدرسة الشاذلية الحديثة وامامها ابو الحسن الشاذلى** ـ دار الكتب الحديثة ، القاهرة ـ بدون تاريخ ٠

٩ ـ النائب ، أحمد الانصارى ؛ **المنهل العذب ٠٠ تاريخ طرابلس الغرب** ٠ تحقيق الطاهر الزاوى ٠ مطبعة الاستقامة ـ القاهرة ١٩٦١ م ٠

١٠ـ الورثيلانى ، الحسن بن محمد ؛ **نزهة الانظار فى فضــل علم التاريخ والاخبار** ٠ تحقيق محمد بن أبى شنب ـ الطبعة الثانية ، دار الـكتاب العربى ، بيروت ١٩٧٤ م ٠



ضريح سيدي بوشعيفه فوق ربوه عالية مطلاً
على شاطئ مصراتة الشرقي



"مغارة الصلاح" كما كانت صيف ١٩٧١م على ساحل
البحر غير بعيد عن ضريح سيدي بوشعيفه



.. وظلت قبة ضريح سيدى بو شعيفة شامخة أمام الآلة الحديدية الرهيبة !

الفلسفة

ومشكلة الشك

د. محمود حمدي زقزوق

كلية اصول الدين جامعة الازهر

نود أن نتناول ـ بايجاز ـ فى هـذا البحث مشكلة الشـك بابعادها المختلفة • وفى هذا الصدد سينصب حديثنا على النقاط التالية : مفهوم الشك وتطوره فى العصر الحديث والصور الرئيسية لمذهب الشك ومحاولات نقضه ثم نختم البحث بالحديث عن الشك الفلسفى وأهميته فى محاولة التغلب على مذهب الشك فى الفلسفة :

١ ـ تمهيد : حول مفهوم الشك :

يأخذ مذهب الشك Scepticism مكانا هاما فى الفلسفة الحديثة ، حيث يصادفنا هنـا فى مختلف الاشكال والصـور • وتلعب بعض المـواقف الشكية أيضا دورا حاسما لدى كثير من المفكرين الذين لا يصفون أنفسهم صراحة بأنهم من الشكاك • ولـكن مذهب الشـك بطبيعة الحـال ليس من ابتكارات العصر الحديث • فقـد واجهت الفلسفة والعلم باستمرار ومنـذ البداية اعتراضات مذهب الشك • هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى بذلت منذ زمن بعيد جهود كثيرة لنقض هذا المذهب ، وبوجه خاص عن طريق اثبات تناقضه المنطقى • ولكن مذهب الشك ـ على الرغم من ذلك ـ لم يمكن اقصاؤه من حقل النزاع الفلسفى • وليس هذا فحسب ، وانما استطاع الشك ـ على ما يبدو ـ أن يدعم موقفه • وتلك ظاهرة هامة تستحق ـ بلا ريب ـ أن نبحثها بشىء من العناية •

فماذا يعنى مفهوم الشك فى حقيقة الامر ؟

لقد كان لهذا المفهوم فى الاصل فى اللغة اليونانية معنى يختلف تماما عن المعنى الذى نفهمه منـه اليوم • فالـكلمة اليونانيـة (اسـكبتستاى) Skeptesthai التى اشتق منها مفهوم الشك تعنى الفحص بعناية أو الموازنة النقدية (١) • وهذا الفهم لهذه الكلمة يمكن أن يعتبر مبـدأ أو قاعدة لكل تفلسف جاد • ولكن معنى الكلمة قد تغير على مر العصور « وطبقا لذلك فان الشاك هو أحد هؤلاء (المفكرين) الذين يتخذون موقفا معينا فى مجال نظرية المعرفة ، وهو موقف يتمثل ـ على وجه التحديد ـ فى انكار المعرفة » (٢) •

---

1 — W. Stegmuller, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft. Berlin 1969, P. 33.

2 — Ibid. P. 34.

ومفهوم « الشـــاك » لم يعـد يعني أن الشـــاك هو أحد الباحثين الذين يتخذون اتجاها نقـــديا غير مثقل بأحكام سابقة ، وانما أصبح يعني – على خلاف ذلك – أن الشاك هو أحد المفكرين الذين ينكرون امكان المعرفة سواء كان هذا الانكار انكارا جزئيا أو كليا شاملا لكل معرفة . وهكذا فان الشاك قد وضع لبحوثه في اتجاهات معينة حدودا قاطعة . أو أنه يرفض شكل من أشكال الجهد الفلسفي الذي يسعى الى الحصول على المعرفة .

ورغم ما أشرنا اليه من الموقف السلبي لمذهب الشك ازاء المعرفة فان هناك بعض الشكاك يعدون من الفلاسفة المرموقين . ولا نقصد هنا الشكاك اليونانيين فحسب ، وانما نقصد أيضا غيرهم من أمثال الفيلسوف الانجليزي هيوم . ولعل هذا يعد من قبيل المفارقات ، وخاصة اذا ما أخذنا بالاتجاه الذي يرى أن مذهب الشك لا يظهر – في حقيقة الامر – الا كخصم عنيد للفلسفة . يقول هيجل في هذا الصدد : « فمذهب الشك هو تلك الفلسفة التي لا يمكن أن تسمى نظاما أو مذهبا ولا تريد أيضا أن تكون كذلك . ولمذهب الشك هيبته الكبيرة لدى الناس . ويبدو هذا المذهب فعلا على أنه شيء مثير للاعجاب . وقد اعتبر مذهب الشـــك في كل العصور وحتى الآن على أنه الخصم المزعج للفلسفة ، وأنه لا يمكن أن يقهر ، لانه قد نظر اليه على أنه الفن الذي يذيب كل ما هو محدد ويظهره في بطلانه وتفاهته ، ومن أجل ذلك يبـــدو مذهب الشك وكأنه يعتبر بذاته (An sich) أمرا لا يمكن قهره » (٣) . ويضيف هيجل الى ذلك قوله : ان الامر يبدو وكأنه يتمثل في وجود احتمالين فقـط أمام الفـــرد وهما : اما اختيار مذهب الشـــك أو اختيار فلسفة من الفلسفات الايجابية الاعتقادية .

ولن نتعرض هنا الآن في هذا التمهيد لمسألة نقض الشـــك أو التغلب عليه ، فهذا سيأتي دوره فيما بعد في مكان آخر من هذا البحث .

وقد أدى الامر بنقـــاد مذهب الشـــك في كل العصور – وان كان ذلك بصفة جزئيـــة – الى استنتاجات ضيقة وغير واقعيـــة ، بل حتي مستحيلة ، أطلقوا فيها العنان لخيالهم . وهكذا نشأت مثلا قصص طريفة حول بيرون Pyrrhon وذلك بقصد جعل مذهب الشك يبدو مثارا للضحك والسخرية ، كما يقول هيجل بحق (٤) . ويذكر برتراند رسل أيضا في كتابه عن الشك احدى هذه القصص عن بيرون الذي كان يزعم أن المرء لن يستطيع أبدا أن

3 — Hegel : Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie II Bd. 19 Frankfurt / M. 1971, P. 358.

— Ibid. P. 366

يحصل على علم كاف لكى يكون على يقين تام من أن نوعا معينا من الافعال أفضل من نوع آخر • وتقول هـذه القصة : « عنـدما كان بيرون شابا يقوم بنزهته المعتادة بعد ظهر أحد الايام رأى أستاذه الذى يتعلم الفلسفة على يديه (وكان بيرون قد اتخذ مبادىء أستاذه مذهبا له) ـ رآه وقد انحشر رأسه فى أسفل حفرة من الحفر ، ولم يعد قادرا على اخراج نفسه منها • وبعد أن لا حظه لبرهة قصيرة تابع سيره ؛ وزعم أنه لم يجد سببا كافيا للاعتقاد بأنه يقوم بفعل من أفعال الخير اذا ما انتشل الرجل العجوز من الحفرة • أما الناس الآخرون الذين كانوا يفكرون أقل من بيرون تشككا ، فانهم قاموا بانقاذ الرجل واتهموا بيرون بقسوة القلب والغلظة • ولكن أستاذه الوفى لمبادئه امتـدح بيرون وأثنى عليه لانه كان منطقيا مع نفسه » (٥) •

ولا يزال الحال بالنسبة لمذهب الشك حتى اليوم ـ كما قرر هيجل من قبل ـ يدور بين أمرين : اما الاحترام الفـائق لمذهب الشك واعتباره أمرا لا يمكن قهره واما جعله مدعاة للسخرية والتهكم • ولكن هذين الموقفين غير عادلين بالنسبة للمشكلة الحقيقية •

وحقيقة الامر هى أن مذهب الشك يعنى هدم الفلسفة والفكر بوجه عام « وأصعب مأخذ على الاطلاق يمكن أن يأخذه المرء على نظرية من النظريات هو مأخذ الشك ، لان ذلك يعنى أنها حينئذ تنكر أصلا الشروط البديهية لامكان قيـام نظرية من النظريات ، واذن تنـازع فى مضمونها هـذا الذى تفترضه لصحتها » (٦) •

وبصرف النظر عن الاثر الهدام لمذهب الشك على الفلسفة ، فانه قد فرض نفسه ـ فى ازدياد مستمر ـ على النظرة العامة للحياة •

« فمذهب النسبية العـامة ، وكذلك مذهب الشك العـام يتفقان على ما يبدو مع أمزجة معينة وحالات نفسية انتشرت انتشارا متزايدا منذ القرن التاسع عشر • ففيهما (فى النسبية والشك) يعبر عن نفسه ـ صراحة أو فى الخفاء ـ قلق الانسان الحديث وانهياره ، هـذا الانسان الذى اقتلع من جذوره اجتماعيا وعقائديا من الخارج والداخل • فهو لا يستطيع الآن أن يجد شيئا ثابتا يعطيه التماسك أو شيئا مطلقا • والنسبى الجسور ينكر وجود المطلق هكذا فى يأس قاتل • والشاك يتنازل فى استسلام منهك عن العثور على المطلق ، ويترك جانبا أمر احتمال كونه موجودا ؛ وعلى أية حال فان المطلق

---

5 — Bertrand Russell, Skepsis. Frankfurt / M., 1964, P. 9. (Sceptical Essays).

6 — W. Stegmuller : Hauptstromungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1969, P. 52.

يظـل بالنسبة له أمرا مستحيل المنال · وزيادة على ذلك تأتى ـ كأسـباب خارجية ـ الكوارث وأزمات الحضارة والمدنية الاوربية » (٧) ·

وقبل أن نحاول القيام بتناول لب المشكلة التى يثيرها مذهب الشـك نريد أن نتناول أولا تطور مذهب الشك فى العصر الحديث ثم الصور الرئيسية لمذهب الشك ، وذلك لكى نقوم ـ بعد أن نكون قد وضحنا بذلك الى حد ما مجال المشكلة ومحيطها ـ بالاتجاه الى المركز الحقيقى للمشكلة التى لا تقتصر أهميتها فى واقع الامر على الفلسفة المتخصصة فحسب ، وانما لها أهمية عامة تتعدى نطاق التخصص ·

٢ ـ تطور مذهب الشك فى العصر الحديث :

لقد نشأ مذهب الشك ابتداء عند اليونان ، ولا يكاد يوجد فى العصر الوسيط صراع مع الشك الا فى العالم الاسلامى · وبوجه خاص لدى الغزالى ويشير بوبكين (R. H. Popkin(٨ الى أننا نجد فيما بعد لدى مالبرانش وهيوم أفكارا مماثلة لافكار الغزالى ؛ ولكن بوبكين لا يشير الى التشابه العجيب لافكار الغـزالى مع فلسفة ديكارت (٩) ، كما أنه يذهب أيضـا الى الاتجاه الشـائع والخاطىء الذى يرى أن الغزالى لم يستخدم الشك الا كوسيلة لكسب الناس لآرائه الدينية والصوفية · ولا يشير بوبكين الى ما بين الشك الفلسفى الذى نجده عند الغزالى والشك المذهبى أو الارتيابى من فرق كبير (١٠) ·

وقد انتشر اتجاه الشك فى العصر الحديث منذ القرن السادس عشر ، وازدادت قوته باستمرار · وكانت هناك لانتشار الفـكر التشككى فى العصر الحديث أسباب تتمثل ابتداء فى التغيرات الحضارية الهامة المختلفة فى القرن السادس عشر ، وكذلك فى العثـــور حينذاك على نصوص لقدامى الشكاك

---

7 — Herbert Spiegelberg : Antirelativismus. Leipzig 1935, P. 16 / 17.

٨) لقـد اعتمدنا الى حد كبير فى عرضنا لتطور مذهب الشـك فى العصر الحـديث على ما كتبه بوبكين ـ المعروف بكتاباته الكثيرة عن موضوع الشك ـ فى :

Dictionary of the History of Ideas. Vol. 4. New York 1973, P. 640 - 651.

هذا بالاضافة الى ما ذكر فى الهوامش من مراجع أخرى ·

٩) أنظر فى ذلك كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغـزالى وديكارت ـ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣ ·

١٠) المرجع السابق ص ٥٠ وما بعدها ·

اليونان . وهكذا هز اكتشاف نظام العالم الكوبرنيكي – على سبيل المثال – هذه الصورة القائمة حينذاك للارض المستقرة التى كانت تعتبر بمثابة مركز لكل الاحداث ؛ وفتحت الرحلات الاستكشافية التى قام بها كولمبس عوالم حضارية جديدة . « ويكاد أن تكون كل الآراء السابقة حول العالم قد أصبحت عارية عن الصحة . والعلم والفلسفة اللذان قادا الى هذه الآراء لم يعودا يبدوان مرتبطا بهما لمدة أطول . فالعوالم الجديدة التى اكتشفها الرحالة الباحثون الاول بدا أنهـا تسير سيرا حسنا بدون مؤسسـات المسيحية الاجتماعية والسياسية أو الدينية . وكانت هذه العوالم الجديدة بمثابة استفزاز تشككى اساسى ازاء المزاعم الاوربية والمسيحية واليهودية فيما يتعلق بالعلم حول الطبيعة ومصير الانسان . فتأثير فكرة (الوحش النبيل) – التى أخذ بهـا ابتداء من كولمبس حتى مونتاني وروسـو وفولتير وآخرين – جعل المثقفين نسبيين بصفة متزايدة ، أو حتى متشككين ازاء تقييمهم الخـاص أو التقييم الذى ارتضوه للحضارات » (١١) .

وفى اتجاه آخر فتح الانسانيون أيضا عوالم جديدة عن طريق اكتشاف الحضـارة اليونانية والرومانية ، وكذلك اكتشـاف التراث الغنى لليهودية المبكرة وللمسيحية المبكرة . وقد تشككت هذه العوالم الجـديدة أيضا فى الحضارة الوسيطة القائمة وفى تصورها للعالم .

وقد ربط العلماء الجـدد – من أمثال كوبر نيكوس وكبلر وبراسلسر وغيرهم – أفكار الانسانيين والتعاليم السرية ببحوث تجريبية –وقاموا عن طريق ذلك بأداء نصيبهم فى انهيار النظريات والمناهج السابقة .

وفضلا عن ذلك فان المعارك الدينية التى شهدها القرن السادس عشر (النزاع مع الاديان غير المسيحية ، مع الوثنية الكلاسيكية ومع اليهودية ومع الاسلام) – قد قادت العالم العقلى الاوربى الى أزمة تشككية عامة .

وفى النهاية شطر الاصلاح الدينى العالم المسيحى الى شطرين ، واستمرت المناقشات بين الكاثوليك والبروتستانت حتى القرن الثامن عشر ، وشـغل كل جانب نفسه بالكشف عن نواحي الضعف لدى الجانب الآخر المعادى له ، الامر الذى أظهر حينئذ أن كل يقين انسانى كان فى واقع الامر مدعاة للشك ثم أصبح المرء فى نهاية الامر يشك بشكل عام وشامل فى أية امكانية للعلم اليقينى فى أى مجال من المجالات .

وفى هذه الازمات العامة المثيرة للشكوك رجع بعض المفكرين الى نظريات الشكاك اليونان الكلاسيكيين . وبعـد أن بدا أن طريق البحث العقـلى عن

11 — Dictionary. P. 241.

الحقيقة لم يعد مرغوبا فيه بشكل قاطع ، ظهر فى الافق طريق جديد ، وهو العثور على الحقيقة بواسطة العقيدة الدينية . وهكذا « أضحى الشك هو الطريق الذى يقود الى العقيدة (الدينية) » (١٢) .

وقد ظهر لدى مونتانى Montaigne بوجه خاص هذا الموقف الشكى المسيحى والبيرونية الحديثة . وقد كان مونتانى مقتنعا بأن خبراتنا الحسية خداعة ، وأن أحكامنا العقلية محددة بعوامل نفسية وحضارية . فكل محاولة لمعرفة الحقيقة الواقعية هى بالنسبة له عبث باطل مثل محاولة من يريد أن يمسك الماء بيديه (١٣) .

ويعتبر مونتانى أن « الطاعون الاكبر بالنسبة للانسان هو الاعتقاد بأنه يمكن أن يكون هناك علم حقيقى ... وكل حجج الشكاك القدامى تعود الى الظهور على يديه ، ومن هنا تصل الى هيوم لكى تصبح عن طريقه احدى تلك الخمائر التى نتجت عنها نظرية المعرفة فى العصر الحديث ... ولكن الشك لم يؤد بمونتونى إلى استسلام خامد وانما الى فعل . فالعلم ليس هو الشىء الحاسم (فى حياة الانسان) وانما الفعل الخلقى هو ذلك الشىء الحاسم . وبمعونة الضمير والوحى يستطيع الانسان الذى لااستقرار له فى هذا العالم أن يجد مستقبله فى داخل نفسه ، ويستطيع باستمرار أن يمسك بامكانيات جديدة وأن يصوغ بذلك حياته ، وبوجه خاص عن طريق علمه المستمر بأنه لا بد أن يموت ، وعن طريق تحرره من كل عبودية لهذا العالم ... ويتخذ مونتانى موقفا هو فى عمومه موقف رواقى . » (١٤)

وقد كتبت أكثر المؤلفات الشكية شهرة من جانب كل من مونتانى وسانشيه F. Sanchez (وهو أحد أقرباء مونتانى) وشارون P. Charron (وهو تلميذ لمونتانى) . ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن شارون كان يرى أن الارادة لها أهمية أكثر من العقل لدى الانسان . ونجد لافكار شارون فى أفضلية الارادة فى مقابل العقل وكذلك فى أفضلية الخلقية فى مقابل الدين — نجد لها نظيرا فى موقف كانت (١٥) .

والامر الجدير بالملاحظة بوجه خاص لدى سانشيه أنه — برغم كل

---

١٢) المرجع السابق ص ٢٤٣ .

١٣) المرجع السابق .

14 — Hirschberger, Geschichte der Philosophie. II Freiburg 1962, P. 61.

١٥) المرجع السابق ص ٦٢ .

التحفظات الشكية ـ لم يرفض العلم كلية ، وانما ذهب الى امكان علم تجريبى محدود ، الامر الذى يجعلنا نجد لديه بدايات لعلم برجماتى مشروط ٠ وقد كان لافكاره تاثير فيما بعد على جاسندى P. Gassendi (١٦) ٠

ويرى ديلتاى W. Dilthey أن اتجاهات الشك لدى كل من مونتانى وسانشيه وشارون كانت تشكل الخلفية التى قام عليها فكر ديكارت (١٧) ٠

وقد ازدهر مذهب الشك المسيحى والبيرونية الحديثة فى فرنسا فى بواكير القرن السابع عشر ٠ وكتب جاسندى ـ وهو أحد العلماء والفلاسفة المرموقين فى ذلك العصر ـ كتب فى عام ١٦٢٤ يقول : « ليس هناك علم ممكن ، والامر الاقل امكانا هو الاتجاه الارسطى ٠ » (١٨)

وفى نهاية الامر حاول جاسندى مع صديقه مرسين Mersenne العثور على مخرج من الطريق المسدود لمذهب الشك ، فأنكر من ناحية امكان ايجاد حل على مستوى نظرية المعرفة ، ولكنه من ناحية أخرى طالب بتفسير وضعى وبرجماتى للعلم الجديد ٠

ولم تستطع هذه المحاولة وغيرها من المحاولات أن ترضى ديكارت ، الذى حاول من ناحيته التغلب على موقف الشك بأن ذهب معه الى أقصى مداه وذلك لكى يعثر بهذه الطريقة على أساس متين يكون أساسا لعلم حقيقى ، أى للعلم والفلسفة على السواء ٠ وقد وصف ديكارت بحق بأنه « أبو الفلسفة الحديثة » ٠ ومع ذلك فقد لاقت فلسفته معارضة شديدة فى عصره وبعده أيضا ٠ وقد حاول الديكارتيون ـ وعلى سبيل المثال مالبرانش ـ التعديل فى النظرية الديكارتية ، وذلك لتفادى المآخذ التى أخذها عليها الخصوم ٠

وقد جاء أحد خصوم النظرية وهو فوشيه Foucher باعتراض يشكك فيها حيث قال : اذا كان الديكارتيون قد أخذوا باعتراضات تشكك فى الكيفيات الثانوية (اللون والصوت والحرارة واللمس والرائحة) فقد كان من المحتم عليهم أن يفعلوا الشىء نفسه مع الكيفيات الاولية (الامتداد والحركة اللذان يشكلان العالم المادى الديكارتى) ٠ وقد استخدمت هذه الحجة فيما بعد من قبل كل من بايل Bayle وباركلى وهيوم على أنها حجة حاسمة ضد

16 — Dicionary. P. 244.

17 — Hirshberger : P. 63.

18 — Dicitionary. P. 244.

الفلسفة الديكارتية • ومن بين النظريات الكثيرة التى عرضت لحـل مشكلة الشـك فى القرن السابع عشر نجـد أن نظرية توماس هوبز ـ الذى كان صديقا شخصيا لكثير من الشكاك الفرنسيين المعروفين ـ كانت أكثر النظريات طرافة • فقد ذهب هوبز الى أن مسألة المقياس لعلم حقيقى هى مسألة أقرب أن تكون سياسية من كونها مسألة تخص نظرية المعرفة • وعلى الحاكم ـ بناء على رأى هوبز ـ أن يحسم النزاع الناتج عن مذهب الشـك ، وأن يأخذ على عاتقه تبعة المجازفة باختيار يحتمل أن يكون خاطئا •

أما الحل الوسط الذى طالب به جون لوك لمشكلة الشك ، والذى يتمثل فى رفض الشك المطلق عن طريق العقل الحدسى السليم ـ فلم يعترف به على أنه حل للمشكلة ، لان رفض لوك لمفهوم « الجوهر » بدا أنه يترتب عليه شك متطرف فى صورة أخرى • وأما بسكال الذى كان يؤيد قيـام علم ترجيحى وعلم رياضى مشروطين فانه قد ذهب الى أنه لا يمكن التغلب على الازمة الشكية الا عن طريق التجربة الصوفية والتجارب الدينية • ولكن اسبينوزا قدم لحل المشكلة فلسفة عقليـة جدا سائرة على أسلوب هندسى • كما عرض ليبنتز Leibniz مذهبا فلسفيا فى المنطق والمعرفة والميتافيزيقا ليكون حلا للمشكلة المطروحة من قبل مذهب الشك • وأما باركلى الذى أخذ بنظرية مذهب الشك القائلة ان كل ما نعلمه هو مجرد أفكار لا صلة لها بالحقيقة الواقعية ، فانه كان يعتقد أنه قد وجد حلا لمشكلة الشك باثباته أنه ليست هناك اطلاقا حقيقة واقعيـة مادية ، وأن الافكار ذاتها هى التى تمثل الحقيقة الواقعية • ولـكن معاصريه قد وصفوه من أجل ذلك بأنه أسوأ كل الشكاك • أما الشك الدينى ـ الذى ترجع بداياته الى القرن السادس عشر لدى أوريل دا كوستا Uriel da Costa ـ فقـد ذهب اليـه كل من بيريه Peyrere واسبينوزا والاب ريتشارد سيمون ، وقد نتج عنذلك منذ ذلك الحين نقد الكتاب المقدس • ولم يعد من الممكن ـ منذ ذلك الوقت ـ حل مشكلة الشك ـ كما كان الحال قبل ذلك ـ بالرجوع الى الدين والاحتماء به ، وذلك لان الدين نفسه قد أصـبح هدفا لهجوم الشك • وقد شكك كل من بايل فى كل النظريات الفلسفية القائمـة حينذاك وفى الدين أيضا • « والشىء الذى كان يعتقده بايل ـ اذا كان يعتقد فى شىء أصلا ـ هو أنه يكاد يكون من المستحيل الحصول على معرفة فى بحر شكوكه • » (١٩)

وقد أخذ القرن الثامن عشر بنقد بايل الشـامل للدين والميتافيزيقا ، ولكنه أخذ فى الوقت نفسه بصورة العالم التى ذهب اليها نيوتن ، ولذلك لم يعد مذهب الشك يسود الفكر طويلا •

---

19 — Ibid P. 247.

وأحد القلائل الذين ظلوا يشتغلون فى ذلك الوقت بمسالة الشك كان الفيلسوف هيوم • وقد كان يأمل فى الاصل ـ باعتباره من أنصار مذهب نيوتن ـ فى تطبيق المنهج التجريبى على المسائل الاخلاقية • ولكنه فى أثناء بحوثه للفكر الانسانى قام بعرض مذهب شكى فيما يتعلق بالعلم الانسانى الذى أرجعه الى مجرد انطباعات أو تداعى معان وعلاقات بين أفكار • وقد كان لنقده لعلاقة السببية ـ الذى قرر أنها ليست علاقة ضرورية ـ أهمية بالغة (٢٠) • فكل استنتاجاتنا العقلية ترجع حسب رأيه الى عادات نفسية • وقد قرر هيوم « أن الطبيعة قد حددت لنا أن نحكم عن طريق ضرورة مطلقة لا ضابط لها ، مثلما حددت لنا أن نتنفس وأن نشعر • » (٢١) • ولكن الطبيعة لو لم تكن قوية قوة فائقة لكانت الفلسفة قد جعلتنا بيرونيين تماما » (٢٢) •

وقد رأى هيوم أن العلم الجديد لنيوتن ـ الذى لاقى قبولا من معاصريه ـ لم يقم الا بوصف اعتقاد المثقفين الذين كانوا يفكرون ويعملون حسب عادات نفسيه طبيعية وعادية ، ولكنه لم يتضمن حقائق ضرورية وسائغة • وقرر هيوم أن الوصف التاريخى يجب أن يحل محل الفلسفة على أنه الطريق الوحيد لدراسة الانسان •

وأما الفلسفة الالمانية التى عالجت شك هيوم بعمق فانها قد أضحت ذات أهمية بالغة بالنسبة للفلسفات التى أتت على أثرها • فقد قرأ كانت فلسفة هيوم وقال ان هيوم قد أيقظه من سباته الاعتقادى • وكانت المسألة الاساسية وهى : « كيف تكون المعرفة ممكنة ؟ » ـ كانت فى حاجة الى فحص جديد • وقد انتهى كانت الى القول بأنه ينبغى على المرء ألا يتمسك ببساطة ـ مثل الاعتقاديين ـ تمسكا « استبداديا » بالميتافيزيقا ، وألا يكون مثل الشكاك الذين ضاقوا بفشلها ، كما ينبغى عليه ألا يستسلم ببساطة للامبالاة ، وانما ينبغى على المرء أن يجعل المشكلة هى مشكلة المعرفة الذاتية للعقل • وتتمثل اجابته ـ بعد نقاشه للمذهب الاعتقادى من ناحية ولمذهب الشك من ناحية أخرى ـ فى أنه رغم قوله بشك مطلق فيما يتعلق بامكان الحصول على علم ميتافيزيقى عن طريق العقل الخالص ، الا أنه قد بين من ناحية أخرى امكان الحصول على علم عام وضرورى فيما يتعلق بشروط كل خبرة ممكنة • والعمل الثورى الذى قام به كانت ـ وهو العمل الكوبرنيكى فى حقل الفلسفة ـ يتمثل

---

٢٠) أنظر نقد الغزالى لعلاقة السببية فى كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، ص ١٥١ وما بعدها •

21 — Dicitionary. P. 247.

22 — Ibid.

فى أنه قد بين أن معارفنا لا يتحتم أن تتجه نحو الموضوعات ـ كما كان ذلك مأخوذا به حتى ذلك الحين ـ وانما العكس هو الصحيح وهو أنه يجب أن تتجه الموضوعات نحو معارفنا ، ومن ثم يستطيع المرء أن يعرف الصور الاولية التى هى أساسية بالنسبة لكل معرفة ، وهى صورة الزمان والمكان والمقولات والافكار (٢٣) .

ولكن محتوى الخبرة لا يمكن التثبت منه الا تجريبيا ، ولهذا فليس لعلمنا عنه الا طابع ترجيحى . أما أفكار « الله والحرية وخلود الروح » فانها مسلمات العقل العملى ، وهى ليست علما وانما هى اعتقادات . وقد كان كانت يعتقد أن فلسفته قد أنهت الصراع الذى دام قرونا طويلة مع مذهب الشك . ولكن نقاده ومن بينهم شولتسه G. E. Schulze وسالمون ميمون S. Maimon كان لهم فى ذلك رأى آخر يختلف عن رأى كانت . وأما هامان Hamann صديق كانت ، والذى أخذ من نظريات « هيوم » و « كانت » أننا لا نستطيع أن نحصل من طريق عقلى على علم عن الحقيقة الواقعية ـ فانه كان يؤيد الاخذ باعتقاد لا عقلى كنتيجة للشك الشامل . وقد كان كير كيجارد من بين من تبنوا فيما بعد المذهب العقدى اللاعقلى لهامان كرد على المذهب الهيجلى والمذهب الليبرالى الدينى السائد . ولم يكن هناك بعد كانت الا القلائل من الفلاسفة الذين كانوا يسمون أنفسهم بالشكاك ، الا أن مذهب الشك قد غلب على كثير من التيارات الرئيسية للفكر . وقد أخذ كثير من المفكرين الذين أتوا على اثر كانت بمذهب شك جزئى ، وذلك كوسيلة للتغلب على مذهب الشك أو كطريق للتعايش معه . وقد حاول الميتافيزيقيون الالمان ـ ابتداء من فشته وهيجل ـ التغلب على مذهب الشك ، فوصفوه بأنه مجرد مرحلة داخل العمليات العقلية الخلاقة التى تقوم بتطوير نفسها تاريخيا . أما الحركات التجريبية الوضعية والبرجماتية فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ـ والتى حاربت المذاهب الميتافيزيقية للمثالية الالمانية ـ فقد تبنت مذهبا شكيا فيما يتعلق بامكان أى علم ميتافيزيقى . وأدت مؤلفات ماركس ونيتشه وفرويد وغيرهم الى صورة جديدة من صور مذهب الشك النسبى . كما انتهى كل من نيتشه وفرويد الى التشكك فى القيم ، وبناء عليه تكون كل القيم من صنع الانسان ، فهى قيم ليس لها معنى موضوعى . وقد أشار ماركس الى أن كل الآراء والافكار ليست شيئا أكثر من انعكاسات لعوامل تطور أخرى . وفى القرن العشرين ـ الذى امتص اتجاهات كثيرة لمذهب الشك الحديث من التيارات العقلية العامة ـ لا نجد الا مفكرين قلائل يصفون أنفسهم بأنهم من الشكاك . ولكن

---

23 — Hirschberger, P. 257.

كثيرين قد أخذوا بمذهب الشك أو بمذهب شك جزئي ، وتجاهلوا حينئذ أخذهم بذلك ، واستمروا في اشتغالهم بأعمالهم الفكرية · « ومن ذا الذي لا يعرف ذلك التقسيم الرائع الى القيام بالتنفيذ المحض للعمل من ناحية ، والتفكير الساخر في ذلك من ناحية أخرى ؟! » (٢٤) ·

وقد قام البعض بوضع آراء وأفكار وجهت اهتمامها الى الاشتغال بمسألة هامة تتمثل في السؤال عما يبقى بعد القيام بالتنفيذ التام لمذهب الشك الراديكالي ، وما هو حينئذ المعنى الذي يمكن أن يجده المرء للانسان ولعالمه ؟

وتوجد هناك في هذا القرن الحالي صور من مذهب الشك الصريح لدى كل من جورج سانتيانا وفرتس ماوتنر وأدولفو ليفي وليف سيشتوف وجان جرينيه وألبرت كامو · ومن بين من أخذوا بأحد أنواع مذهب الشك الجزئي فون فايهنجر وألان وكارل بوبر ·

٣ ـ الصور المختلفة لمذهب الشك :

الصور الرئيسية لمذهب الشك تتمثل في نوعين من الشك وهما :

النوع الاول وهو : الشك الراديكالي المتطرف والذي يمكن تسميته أيضا **بالشك الكلي** · والنوع الثاني وهو : **الشك الجزئي** ·

والشك الكلي بدوره يمكن تقسيمه الى قسمين : القسم الاول هو مذهب **الشك الكلي فيما يتعلق بالمعرفة** · وهذا الشك ينكر كل صورة من صور المعرفة · ويؤخذ مفهوم المعرفة هنا بصورة عامة تماما · وهكذا يؤخذ هذا المفهوم مثلا بدون مراعاة لنوع العلم أو المعرفة التي يسعى المرء للحصول عليها أي بدون مراعاة لما اذا كان هذا العلم المطلوب علما مطلقا قاطعا بصورة واضحة أو علما قابلا للتصحيح يمكن تعويضه ـ اذا اقتضى الامر ـ بعلم آخر ·

أما القسم الثاني ـ الذي هو أيضا صورة من صور الشك الكلي ، غير أنها أشمل من صورة القسم الاول ـ فهو **الشك الكلي في الحقيقة** ، وهو الشك الذي لا ينكر امكان معرفة الحقيقة فقط ، وانما ينكر الحقيقة ذاتها ·

ويمكن فهم « الشك في الحقيقة » ـ حسب ما يرى اشتيجموللر (٢٥) Stegmuller ـ على وجهين :

---

24 — Heiner Craemer : Der skeptische Zweifel und seine Widerlegung. Freiburg 1974, P. 13.

25 — Stegmuller : Metaphsik. P. 37.

١ ـ انكار وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن اعترافنا الشخصي ٠ ويمكن أن يقام هـذا الانكار مثـلا على أساس الادعاء بأن كل المحـاولات التي بذلت حتى الآن لتوضيح مفهوم الحقيقة كانت محاولات قاصرة ٠ والنتيجة التي تترتب على مثل هـذا الشـك في الحقيقة بالنسبة مثـلا للعالم المشتغل بتكوين النظريات العلمية لا تتمثل في شيء آخر أكثر من أنه لم يعد يجوز له أن يستخدم مفهوم الحقيقة في بحوثه تلك ٠ ولكن هـذا لن يؤدي الى تغيير كبير ، وذلك لان مفهوم الحقيقة اما أن يكون قبل ذلك قد وضـع جانبا ولم يلتفت اليه ، أو أنه يكفي أن تكون هناك تعديلات طفيفة لبعض المفاهيم مثـل مفهوم التوضيح العلمي ، « وذلك لكي يكون هناك توفيق بين (هذه) الصيغ وبين النتيجة السلبية لمفهوم الحقيقة » (٢٦) ٠

٢ ـ استبقاء مفهوم الحقيقة ، ولكن ليس باعتباره مفهوما موضوعيا ، وانما يؤخذ على أنه مفهوم نسبي له اعتباره بالنسبة للفرد المفكر ٠ وهـذه الطريقة في التفكير ـ المستندة الى العبارة المشهورة عن بروتاجوارس وهي : الانسان مقياس كل شيء ـ لا توصف عادة بمذهب الشـك وانما بالمـذهب النسبي ٠

وقد جعـل اشتيجموللر في واقع الامر ـ بهذين التفسيرين ـ مفهوم « الشـك في الحقيقة » مفهوما ضيقا جدا ، اذ أن مفهوم الشـك في الحقيقة الذي عرضـه لا ينطبق الا على حالات معينة ، وبوجه خاص بالنسبة لعلمـاء معينين ٠ « فالشك في الحقيقة » يؤدي في الواقع الى نتائج خطيرة ، وليس ـ كما يفهم من تفسير اشتيجموللر المشار اليه ـ الى نتائج « لا خطر لها » ؛ ومثل هذا التخفيف من حدة موقف الشك لا يساعد كثيرا وليس في موضعه كما أنه لا ينطبق ـ فضـلا عن ذلك ـ مع بعض الآراء الحريصـة والدقيقـة لاشتيجموللر ازاء مذهب الشك (٢٧) ٠

وهنـاك صورة أخرى تعد من صور الشـك الكلي يمكن أن يطلق عليها الشك الكلي المتعلق بالتصرف أو السلوك ٠ وهذا الشك لا يظهر في دعوى أو نظرية عامة ، وانما يظهر في السلوك العملي فقط ، حيث ينكر من يأخذ به على كل قول من الاقوال يعرض له أنه يمثل معرفة من المعارف (٢٨) ٠

وقريب من مذهب الشك الكلي ذلك الاتجاه الذي يمكن تسميته **بالشك المنطقي الكلي** ٠ وهذا الاتجاه ينكر صحة أي نوع من أنواع قواعد الاستنباط

---

٢٦) المرجع السابق ٠

٢٧) أنظر على سبيل المثال ص ٣٥ من المرجع السابق ٠

٢٨) المرجع السابق ص ٣٩١ وما بعدها ٠

التى بواسطتها يمكن أن يحصل المرء على أحكام جديدة من أحكام معينة ، وهو اتجاه خال من التناقض من حيث المبدأ طالما أنه لم يعط تعليلا أو تأسيسا لوجهة نظره ، وذلك لانه اذا أعطى مثل هذا التعليل فسيكون ذلك بالنسبة له بمثابة تناقض ذاتى (٢٩) • ولكن هذا الاتجاه لا يمكن تحقيقه عمليا ، ويتحتم عليه فى نهاية الامر اما أن يوسع من دائرته فيصير شكا كليا فى المعرفة ، أو ـ مثلما هو الحال مثلا فى بحث الاسس الرياضية ـ أن يأخذ بصورة من صور الشك الجزئى الذى يرفض المرء فيه قواعد معينة للاستنتاج فقط (٣٠) •

وأما **الشك التجريبى** فيمكن أن يكون متعلقا اما بأسس العلوم التجريبية (فيكون شكا فى الاسس) ، أو بامكان أقوال عامة داخل العلوم التجريبية (فيكون شكا فى التنبؤات) ، أو يكون متعلقا باستنتاجات الاستقراء (فيكون شكا فى الاستقراء) (٣١) •

وأما الشك الميتافيزيقى فيمكن تقسيمه الى شك ازاء ميتافيزيقيا المفارق Transzendenz metaphysik ، والى شك ازاء ميتافيزيقيا المحايث Immanenzmetaphysik • وتستخدم ميتافيزيقيا المفارق مفاهيم من بينها تلك التى لا تتعلق بمجال الخبرة مثل : « الله ومبدأ العالم وجوهر النفس والعالم الآخر » • ويمكن تسمية هذه المفاهيم أيضا بمفاهيم ما بعد التجريبى Metaempirisch وحيث أن مفهوم الخبرة Erfahrung لا يمكن تحديده تحديدا قاطعا فقد يحدث أن يظهر ما يعد من وجهة نظر معينة شكا ميتافيزيقيا على أنه يمثل شكا تجريبيا من وجهة نظر أخرى •

ويظهر الشك ازاء ميتافيزيقيا المفارق فى صورتين : الصورة الاولى تتمثل فى ادعاء استحالة توضيح مفاهيم ما بعد التجريبى • والصورة الثانية تتمثل فى لا أدرية ما بعد التجريبى • وتشكل هذه الصورة الاخيرة نوعا من التخفيف بالقياس الى الصورة الاولى ، اذ أنه يتحتم فى الصورة الثانية افتراض أن المفاهيم ذات معنى أو مدلول ، وذلك قبل وضع النظريات أو التنظير للموضوعات المطابقة • واتخاذ موقف ازاء ميتافيزيقا المفارق له أهمية بالغة بالنسبة لبحث المشكلات الفلسفية • وذلك لان هناك مسائل فلسفية معينة تحصل ابتداء على معنى ومدلول على الاطلاق حسب الموقف الذى يتخذه المرء فى هذا الصدد بالنسبة لمفاهيم معينة ، والذى يتمثل فى الاحتمالات التالية :

---

٢٩) المرجع السابق ص ٣٩٩ •

٣٠) المرجع السابق ص ٤٠٤ •

٣١) المرجع السابق ص ٤٠٩ وما بعدها •

١ ـ أن يعترف بالمفاهيم على أنها مفاهيم ما بعد التجريبى فلا ترفض ٠

٢ ـ أن توصف المفاهيم بأنها مفاهيم ما بعد التجريبى ولهذا ترفض ٠

٣ ـ أن ينظر اليها على أنها مفاهيم تجريبية ٠

وهذا يسرى ـ على سبيل المثال ـ على مسالة التضاد بين مذهب « الانا الوحيد » " Solipsismus " والواقعية ٠ فالمفهوم الهام فى هذه المسألة وهو « الوجود الواقعى Reale Existenz » يمكن أن يوصف بأنه « ما بعد تجريبى » ٠ ولكن اذا رفض المرء المفاهيم الما بعد تجريبية فستكون هذه المسألة اذن « نزاعا ميتافيزيقيا لا معنى له » ٠ أما اذا كان المرء لا يرفض المفاهيم الما بعد تجريبية فان هذه المسألة ستظل مسالة ميتافيزيقية ، ولكنها ستكون ذات معنى أو مدلول ٠ ويمكن أن يزعم المرء أن المفهوم المشار اليه فى هذه المسألة مفهوم تجريبى ، وحينئذ تصبح المسألة اما مسألة نزاع تجريبى أو مسالة نزاع يتعلق بميتافيزيقيا المحايث (٣٢) ٠

وفيما يتعلق بالشك فى ميتافيزيقا المحايث يلزم الاشارة بوجه خاص الى الفرق الهام التالى : فالمرء اما أن يدعى أن هناك ما يسمى بميتافيزيقا المحايث بجانب العلوم القائمة على الخبرة المستقلة عنها أو يذهب الى الدعوى الكانتية التى تقول بأن العلوم القائمة على الخبرة من حيث هى علوم تفترض لقيامها قضايا من ميتافيزيقا المحايث ٠

فاذا ظهرت ميتافيزيقيا المحايث بالدعوى التى تقول أنها تمثل « شرط امكان العلم القائم على الخبرة على الاطلاق » فحينئذ لا يكون أمام المرء الا أن يختار بين الاعتراف بهذه الدعوى ، أو رفضها الذى يؤدى به فى الوقت نفسه الى الشك التجريبى (٣٣) ٠

وعلى أية حال « فان العالم المتخصص الذى يركز على مجال تخصصه (العالم الرياضى والعالم الطبيعى والمؤرخ) لا يود أن يسمع » ـ كما يقول لشتيجمولر ـ « أن الشروط الاساسية لعمله الفكرى ذات طبيعة ميتافيزيقية » (٣٤) ٠

وننتقل الآن الى مشكلة موقف **الشك المتعلق بالاخلاق** الذى لن نستطيع

---

٣٢) المرجع السابق ص ٤٣٧ ٠

٣٣) المرجع السابق ص ٤٤٥ ٠

٣٤) المرجع السابق ص ١ ٠

أن نعرض له هنا الا باختصار رغم أهميته · ان أحد الاسباب الرئيسية لمذهب الشك الاخلاقى هو – بلا ريب – اختلاف التعاليم والنظريات الاخلاقية التى يؤخذ بهـا فى داخل الاديان وفي خارجها أيضـا عند مختلف الشـعوب وفى مختلف العصور · ويكمن هنـا – فيما يختص بهذا السبب – شـبه بموقف الشك الكلى · ولكن مسألة الاتفاق بين الآراء المختلفة هى من البـداية أكثر اشـكالا فى الاحكام القيمية منهـا فى الاحكام النظرية · وقد يكون الشـك الاخلاقى مصحوبا بشك دينى وشك فى المعنى أو المغزى ، ولن ندخل هنا فى تفصيل القول فيهما ·

ونختتم حديثنا عن الصور المختلفة لمذهب الشك بالاشارة الى أن هناك مذاهب شكية معينة تتضمن مذاهب شكية أخرى · فالشك المنطقى الكلى مثلا يتضمن « شكا علميا » ، والشك الكلى فى المعرفة يتضمن شكا ميتافيزيقيا · وأما مذاهب الشك الاخلاقى والشك الدينى والشك فى المعنى ، فانها – فى رأى اشتيجموللر (٣٥) – مستقلة عن كل أنواع الشك النظرى · ولكننا نرى أنه صحيح أنها قد تكون مستقلة عن الشك النظرى الا أنها غالبا ما تأتى تبعا له أو تكون مرتبطة به ·

٤ – حول نقض مذهب الشك :

ان محاولات نقض مذهب الشك محاولات قديمة ومستمرة ، تماما مثل قدم مذهب الشك واستمراره · وقد صور بوخينسكى Bochenski محاوله القدماء لنقض الشـك على النحو التالى : (٣٦) عندما يزعم الشـاك أن المـرء لا يستطيع أن يعرف شيئا فيمكن مجابهته بسؤال يقول : هل هو على يقين من صحة هذه القضية التى يدعيها ؟ فاذا كانت اجابته بالايجاب فان هذا يعنى أن هناك شيئا يقينا وأن معرفة هذا الشىء أمر ممكن · وعلى ذلك يكون ادعاء الشـاك باستحالة المعـرفة ادعاء باطلا · وقد فطن أحد شـكاك اليونان وهو (اقراطيلوس) فامتنع عن الـكلام ، وكان يكتفى بتحريك اصبعه · ولـكن أرسطو لاحظ أن اقراطيلوس لم يكن له الحق أيضا فى تحريك اصبعه ، لان هذه الحركة تعنى التعبير عن رأى ، والشاك لا يجوز أن تكون له آراء ·

وذهب الغزالى أيضـا الى أن الشكاك – ويعنى بهـم السوفسطائيين – يناقضون أنفسهم بأنفسهم ، وذلك لانهم يعترفون بالمبادىء العقلية كوسيلة

---

٣٥) المرجع السابق ٤٤٩ ·

٣٦) أنظر : جوزيف بوخينسكى : مدخل الى الفكر الفلسفى · ترجمـة د· محمود زقزوق · ص ٤٢ – ٤٣ ·

للمناظرة ، فى حين أنهم فى الوقت نفســه ينكرون هــذه المبادىء • « ••• فالسوفسطائى كيف يناظر ، ومناظرته فى نفسه اعتراف بطريق النظر ؟»(٣٧)

والاعتراض الرئيسى على مذهب الشك يتمثل فى الكشف عن «الدور» الذى يكمن فى ادعاء الشاك • ويؤخذ على هذا الاعتراض أنه لا يأتى بحــل حقيقى للمشكلة طالمـا أن كلا من مفهومى « المعـــرفة » و « الحقيقة » لم يتم ضبطهما ضبطا كافيا • وحيث أن مثل هذا الضبط أو التوضيح القاطع لهذين المفهومين لا وجود له ــ وهما المفهومان اللذان من المفروض أن يأخذ بهما كل شاك ــ فان اشتيجموللر يرى أننا « من البداية ••• يجب أن ننظر الى النزاع مع مذهب الشك نظرة أكثر تشككا » (٣٨) • والاعتراض الممكن هنا والمتمثل فى أن مفهومى المعرفة والحقيقة مفهومان جليان أو واضحان فى ذاتهما يعتبر اعتراضا واهيا ، وذلك لان الشاك ينكر هذا الوضوح والجلاء الذى لا يمكن البرهنة عليه •

ونريد الآن أن نلقى نظرة أكثر قربا على اعتراض « الدور » • يقول هذا الاعتراض ضد مذهب الشك الكلى فى المعرفة ما مضمونه : « اذا ادعيت أنه ليست هناك معرفة فانك تدعى فى الوقت نفسه بالضرورة أن دعواك معرفة من المعارف • ولكن دعواك تكون بذلك قد نقضت نفسها بنفسها » • ولكن هذا النقض المنطقى لا يزعزع موقف الشاك ، وذلك لان الشاك بدعواه قد تخلى صراحة عن أساس الحجة المنطقية • فانه « قبل أن يأتى المرء للشاك باعتراض « الدور » كان الشاك قد قام بتحقيق النتيجة الشكية ووضع التوقف عن كل فكر موضع التنفيذ » • (٣٩) •

وقد صور أحد الشكاك هذه الحقيقة ذات مرة بقوله (٤٠) : ان الامر هو مثل حال شخص يستخدم سلما للصعود عليــه الى مكان ما ثم يترك السلم يسقط لانه لم يعد فى حاجة اليه ، فكذلك الحال بالنسبة للشاك : صحيح أنه يستخدم فى دعواه الاساس المنطقى للحجاج ، ولكنه يتخلى عنه بعد ذلك لانه لم يعد فى حاجة اليه •

ولنـا أن نقول : ان من المشكوك فيـــه أن يكون ترك السلم يســقط

---

٣٧) الغزالى : معيار العلم • تحقيق د• سليمان دنيا • القاهرة ١٩٦١ ص٢٤١

38 — Stegmüller, Metaphysik. P. 376.

39 — Craemer, P. 49.

40 — Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. VI Munchen 1974, P. 1363.

والاستغناء عنه فى مثل هـــذه الصورة من الامور العملية دائمـا . ويلاحظ Hossenfelder أيضا بحق أنه هيهات أن يكون هناك أحد على استعداد لاتباع الشكاك بدون « السلم » (٤١) .

وهناك اعتراض آخر يمكن أن يوجهه المرء الى مذهب الشك فى المعرفة وهو أن الشاك لم يوضح من أين يأتى بعلمه ، كما أنه يتحتم عليه أن يقيم الدليل على ادعائه . وهذا الاعتراض يوقع الشاك فى صعوبات معينة ، وذلك لانه من أجل أن يأتى ببرهان فلا بد أن يأتى بمقدمات تشكل معارف فى صورة من الصور . ولكن هذا لا يعتبر دليلا على أن الدعوى الشكية لغو باطل لا معنى له ، وذلك لان قولا ما أو قضـــية من القضـــايا التى لا يمكن أن يبرهن عليها صاحبها أو لا يمكن البرهنة عليها أيضا من حيث المبدأ ، قد تكون رغم ذلك صحيحة ، وقد يكون لها تعليل ، على أية حال طالما أن المرء لم يستطع أن يبرهن على عكسها . فنحن اذا قلنا أن القضية التى تقول (لا توجد معرفة) لا تعد معرفة من المعـــارف (٤٢) ، فلا ينتج من ذلك ان قولنا (توجد هناك معرفة) يعتبر معرفة من المعارف .

وانه لمن غير المعقول ـ حتى من وجهة النظر المنطقية ـ أن نطلب من الشاك برهانا من البراهين ، لان المرء بذلك يطلب منه أن يناقض نفسه بنفسه وعلى العكس من ذلك فانه يتحتم على أى برهان على الادعاء بأن دعوى الشك فى المعرفة دعوى باطلة ـ أن يأخذ على الاقل بمعرفة من المعارف ، الامر الذى يؤول به فى نهاية الامر الى تحصيل الحاصل ، لانه بذلك ـ لكى يؤكد يقين المعرفة من حيث هى معرفة ـ يكون قد أخذ منذ البداية بقول أو حكم معين على أنه معرفة من المعارف . وتعليل من هذا القبيل سيكون « دورا » . واذن فان الشك الراديكالى فى المعرفة موقف خال من التناقض طالما أنه لا يدعى لنفسه أنه يعبر عن معرفة من المعارف .

أما الشـك فى الحقيقة فان الوضع بالنسبة له شىء آخر . فالامكان القائم لدى الشك فى المعرفة وهو أن القضية الشكية ـ رغم أنها ليست معرفة من المعارف ـ قد تكون صحيحة ، هذا الامكان أو الاحتمال لم يعد قائما هنا . فدعوى الشك فى الحقيقة اذن يمكن اثبات عدم صحتها . ولكن هناك احتمالا لدى المدافع عن الشـــك فى الحقيقة وهو أنه يستطيع أن يقـول : ان مفهوم الحقيقة ، مفهوم غير واضح . ومثل هذا الموقف لا يمكن دفعه دائما (٤٣) .

وقد ســبق أن رأى هيجل الموقف المنيع للشاك فقال : « حقا يجب أن

---

41 — Ibid.

42 — Stegmuller, Metaphysik. P. 382

43 — Ibid P. 388.

يعترف المرء أيضا بمناعة مذهب الشك · ولكن (هذه المناعة) ذاتيـة فقط (أى) بالنظر الى الفرد (القائل بمذهب الشـك) ؛ ويمكن أن يكون موقف هذا الفرد من الفلسفة هو أنه لا يحفل بها ، ومتمسك بالموقف الذى لا يدعى الا ما هو سلبى ــ ولكن ذلك لن يكون الا مناعة ذاتية فقط · ويبدو أن مذهب الشك هو شيء من هذا القبيل الذى يستسلم له المرء ؛ وهناك لدى المرء تصور بأنه لا يمكن أن يكون له سبيل على هذا الذى ارتمى فى أحضان مذهب الشك ··· والواقع أنه اذا أراد أحد الا يكون الا شاكا فانه لا يمكن التغلب عليه ، أو أنه لا يمكن أن يؤتى به الى فلسفة ايجابية ، ــ كما لا يمكن أن يحمل على الوقوف من هو مصاب بالشلل فى كل أعضائه · ومثل هذا الشلل هو فى الواقع مذهب الشك ، ــ لا قدرة له على الحقيقة ، عجز ··· يقف به عنـــد السلبى فقط » (٤٤) ·

ومع أن موقف مذهب الشك الكلى هو فى نهـاية الامر موقف لا يمكن دفعه ، فان دعواه من ناحية أخرى لا يمكن أيضـا أن يبرهن عليها منطقيا ، وهذا أمر لا يحب الشكاك أن يسمعوه · وكل محاولة للبرهنة على وجهة نظر مذهب الشك محاولة لا أمل فيها ، وذلك لان كل برهان يجب أن ينبنى على معارف · وبذلك يستند على شيء ليس صحيحا فحسب ، وانما يعلمه المرء أيضا على أنه صحيح ·

واجمالا لما تقدم نقول : ان مسألة ما اذا كان مذهب الشك الـكلى فى المعرفة على حق أم لا ، مسألة لا يمكن أن يجاب عنها بطريق نظرى بحت ؛ كما أن محاولات نقض موقف الشك القائمة محاولات تقوم على استنتاجات منطقية خاطئة (٤٥) ·

وهذا التقييم السلبى لمحاولات نقض مذهب الشـك لا يعنى فى الوقت نفسه استحسان أو قبول مذهب الشك ، وانما ــ على العكس من ذلك ــ يفسح الطريق لتغلب ايجابى على مذهب الشك كما سنبين ذلك فى النقطة الاخيرة من هذا البحث ·

ويرى كريمر Craemer أن توهم القيام بنقض منطقى لمذهب الشـك يمكن أن يؤدى الى « شك خفى » (٤٦) ·

---

44 — Hegel Vorlesungen. P. 358/359.

45 — Stegmuller, Metaphysik. P. 34.

46 — Craemer, P. 77.

وان هؤلاء الذين يعتقدون أنهم قد حلوا المشكلة ينقض منطقى يجب أن يواجهوا بأنه قد يكون هناك ادعاء لا يمكن أن يبرهن عليه ومع ذلك قد يكون صحيحا ٠

ويشبه اشتيجمو للر أقوالهم بقول من يقول : « طالما أننى لم أر بعينى الهوة ـ التى أمر بجوارها ـ (وقد تكون مختفية وراء بعض الاعشاب) فانها لا تشكل بالنسبة لى خطرا ما » (٤٧) ٠ هذا فضلا عن أن رأيهم خاطىء أيضا من الناحية النظرية ، وذلك لان عدم امكان البرهنة المنطقية لا يعنى عدم امكان التعليل ٠ فالشاك ـ المنطقى مع نفسه ـ هو ـ بلا ريب ـ قادر فى حالات معينة على الاقناع عن طريق عرضه لاسباب قوية ٠

ويلاحظ هيدجر M. Heidegger أن الشاك « الحقيقى » الذى يوجد فى أغلب الاحيان أكثر مما يتصور المرء لا تجدى ازاءه محاولات النقض المنطقى الصورية التى « لا خطر لها » لان هـذا الشاك لا يدع نفسه عرضة للمباغتة بهـا (٤٨) ٠

٥ ـ الشك الفلسفى واهميته فى التغلب على مذهب الشك فى الفلسفة :

بعد أن قمنا فى النقاط السابقة بالقاء نظرة على مذهب الشك شملت مفهوم الشك وتطوره فى العصر الحديث وصوره الاساسية المختلفة ، وبحثنا أخيرا ما اذا كان مذهب الشك من حيث المبدأ يمكن نقضه من الناحية المنطقية أم لا والى أى مدى ـ نريد الآن أن نبحث أولا ما اذا كان مذهب الشـك (أو بتعبير آخر المذهب الارتيابى) ـ الذى يؤدى الى انكار الفلسفة وفى نهـاية الامر الى انكار العلم أيضا ـ يختلف عن صورة أخرى من صور الشك التى نريد أن نسميها **بالشك الفلسفى** ، والى أى مدى يكون هذا الاختلاف ٠ ونريد ثانيا أن نبحث ما اذا كان هذا الشـك الفلسفى يمكن أن يكون فعـلا طريقا مناسبا للوصول الى تغلب حقيقى على مذهب الشك فى الفلسفة أم لا ٠

ومن الامور الهامة لبحث هذه المسائل القيام بتوضيح دقيق بقدر الامكان لمفهوم مذهب الشك أو موقف الشك الذى يمثله هذا المذهب ٠ وذلك لانه اذا ما زعم المرء مثلا (٤٩) أن موقف الشك لا يرتاب فى امكان الحقيقة والمعرفة فى ذاتهما ، وانما يرتاب فقط فى امكان البرهنة على المعارف الحقيقية ، فانه حينئذ يكون قد أعطى مفهوما خاطئا تماما لمذهب الشك ٠ ومثل هذه البحوث

47 — Stegmuller, Metaphysik. P. 35.

48 — M. Heidegger : Sein und Zeit P. 229.

49 — Handbuch. P. 1359.

التى تقوم على أساس مفهوم خاطىء لمذهب الشك تكون بذلك قد أغلقت الباب أمام توضيح فلسفى كاف لهذا المذهب ، وذلك لان توضيحاتها حينئذ لا تتعلق بمذهب الشك نفسه ، وانما تتعلق بشىء آخر · ولا يمكن أيضا – والحال كذلك – أن يدخل امكان التغلب على مذهب الشك فى مجال الرؤية · وبتجاهل مثل هذا النوع من البحوث لمذهب الشك الحقيقى تجعله قادرا على المحافظة باستمرار على قوته الايحائية · واذا كان رسل مثلا يرى (٥٠) أن قيمة مذهب الشك تتمثل فى أنه يحثنا على رفض الاتجاهات والآراء التى ينقصها التعليل وأن لا نأخذ الا بالحقائق المعللة تعليلا كافيا – فانه حينئذ يفهم من مذهب الشك – بلا ريب – شيئا آخر تماما غير هذا الذى يصوره فى الحقيقة مذهب الشك ، اذ هو يخلط حينئذ – على الاقل « الآخذ باتجاهات مذهب الشك » بـ « رفض الآراء الاعتقادية » ، مع أن هذه ليست مساوية لتلك ، وذلك لان مذهب الشك لا يرفض المذهب الاعتقادى فى الفلسفة فحسب ، وانما يرفض كل نوع من أنواع الفلسفة · ان رسل يفهم مذهب الشك حينئذ (٥١) بالمعنى الاصلى للكلمة اليونانية (اسكبتستاى) التى تعنى الفحص بعناية أو الموازنة النقدية ، كما أشرنا الى ذلك : فى بداية هذا البحث ·

ويتحدث هيجل عن صورة خاصة من صور مذهب الشك يسميها « بمذهب الشك المفكر Der denkende Skeptizismus » ، وتختلف هذه الصورة فى الواقع نوعا ما عن مذهب الشك المعتاد · يقول هيجل فى ذلك :

« ولكن شيئا آخر هو مذهب الشك المفكر ، ذلك الذى يبين أن كل المحدد والنهائى لا استقرار له · والفلسفة الايجابية تستطيع أن يكون لديها عنه هذا الوعى (المتمثل فى الآتى) : ان لديها فى ذاتها السلب الذى فى مذهب الشك (المفكر) ، وهذا الشك ليس مضادا لها ولا خارجا عنها ، وانما هو لحظة من لحظاتها ، ولكن السلب **فى حقيقته** ليس لدى مذهب الشك (المفكر) · » (٥٢) ·

ونريد الآن أن نعرض فيما يلى الى أى مدى تختلف صورة أخرى خاصة من صور الشك – والتى نسميها **بالشك الفلسفى** – عن الشك المذهبى أو مذهب الشك ·

---

50 — Russell, P. 9.

٥١) على الاقل فى تصريحه هنا وليس فى تفكيره كله بالتأكيد · وهذه ملاحظة يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار ·

52 — Hegel, P. 359.

ولكى نحدد مفهوم الشك الفلسفى تحديدا دقيقا بقـــدر الامكان نريد أولا أن نبحث بدقة أكثر البناء الداخلى لمذهب الشك ٠ ومن أجل هذا الغرض علينا أن نقيم مرة ثانية « السلم » ـ الذى تركه الشاك يسقط ـ لكى نتابع الشاك ولكى نفهمه عن قرب ٠

والامر المهم هنا هو أن ندرك أن مذهب الشك ـ الذى يعبر عن نفسه فى صورة ادعاءات شكية معينة ـ يجب أن يبحث من أساسه ٠ وهذا الاساس

هو الفكر التشككى (٥٣) ٠ وهذا الفكر التشككى يقوم على قرار أساسى معين وهذا القرار الاساسى ليس هو فقط القرار بأن الحقيقه محجوبة عن العقــل الانسانى الى الابد ، أو حتى أنه لا توجد هنـــاك حقيقة على الاطلاق ، وانمـــا ما يتصل بذلك أيضا من نتائج تتمثل فى أن معنى أو مغزى عقلنا وفكرنا خاف علينا أو حتى أن عقلنا وفكرنا لغو باطل لا معنى له ٠ والشـــك الفلسفى ـ الذى هو ليس منهجا من بين مناهج فلسفية كثيرة محتملة ، وانما هو ـ كما بين الغزالى ومن بعده ديكارت (٥٤) ـ المنهج الاساسى الفلسفى ٠ هذا الشك الفلسفى يختلف عن الشـــك المذهبى بفـــارق أساسى وهو أنه لا يستخلص نتائج الفكر التشككى المذهبى المشار اليها فيما يتعلق بخفاء معنى العقل أو اعتباره لغوا باطلا لا معنى له ، تلك النتائج التى هى بالنسبة للشك الفلسفى ليست ناتجة بالضرورة ولا هى واضحة أو بديهية ٠ ويشكل الشك الفلسفى ـ بجانب الشك المذهبى ـ الامكان الاساسى الثانى للفكر الانسانى ٠ والشك الفلسفى هو أيضا راديكالى مثل الشك المذهبى ، اذ هو يفحص ويشك ـ مثل الشك المذهبى ـ فى كل المعارف القائمة ، ويشك فى امكان المعرفة ، ويأخذ فى اعتباره كل امكانات الضـــلال فى الفـــكر ، ويمتد أيضـــا الى « المعارف » الشكية المذهبية التى أضحت اليوم الى حد ما اعتقادات جامدة ـ وبالنظر الى هذه الناحية نجد أن الشك الفلسفى أكثر تطرفا من الشك المذهبى ٠ والشك الفلسفى ـ اذا نفذ بكل نتائجه وتطرفه ، أى لم ينخفض الى شك مذهبى أو يتجمد ـ يستطيع أن يصل الى تأسيس فلسفى للحقيقة ، ويتضمن هـــذا التأسيس التغلب على مذهب الشـــك ٠ فالفـــكر الفلسفى ينبنى على تأسيس ذاتى للعقل الانسانى ٠ وهذا التأسيس من الامور الواضحة بداهة evident أى أنه لا يمكن البرهنة عليه منطقيا ، وانما الامر بالعكس ، وهو أن المبادىء

---

53 — Craemer, P. 17.

٥٤) انظر كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ٠ وقارن أيضا قول الغزالى : « الشكوك هى الموصلة الى الحقائق ، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال » ميزان العمل ٠ القاهرة ١٩٦٤ ص ٤٠٩ ٠

المنطقية ذاتها تتأسس ابتداء على هذه البداهة والوضوح - كما بين الغزالى(٥٥) وهذا التأسيس هو يقين الحقيقة ، ويؤمن - من حيث هو - الفكر الفلسفى ضد مذهب الشك • فهو تأسيس ليس ناتجا عن استنباطات منطقية مجردة ، وانما هو تأسيس يستند الى بصيرة والى اثبات أو ايجاب Affirmation الحقيقة ،فى حين يتأسس الفكر التشككى المذهبى على نفى أو سلب Negation الحقيقة • وايجاب الحقيقة لا يمكن أيضا نقضه مثلما لا يمكن نقض نفى الحقيقة • وهكذا فانه فى حين أن التغلب على مذهب الشك عن طريق الفلسفة ممكن بالنسبة للفيلسوف من ناحية ، فان الشاك بذلك من ناحية أخرى لم يتغلب عليه بعد ، ذلك الشاك الذى هو أسير قراره الخاص الحر ، ويستطيع أن يحرر نفسه عن طريق قراره هو وعن طريق الوضوح والبداهة • ومن أجل ذلك فانه لا يمكن فى واقع الامر التغلب على مذهب الشك والقضاء عليه مرة واحدة ولكل العصور ، فهو - بلا ريب - الظل التابع للفلسفة • ولكن يمكن أن يتحول عن طريق الفكر الفلسفى الى « مذهب شك » فلسفى أصيل بمعنى كلمة (اسكبتستاى) فى شكل موقف فاحص وناقد باستمرار • ويستطيع المفكر الفلسفى أن يجنب أفكاره دائما الهجمات المحتملة من جانب مذهب الشك اذا فرق بعناية بين العلم المدرك فى وضوح وبداهة وبين مجرد العلم المشروط • ويستطيع الشك المذهبى أن يوجه هجومه ضد الفلسفة الاعتقادية فقط - وهذا أمر يصح أن يكون الآن قد أصبح واضحا - أى أنه يستطيع أن يوجه هجومه فقط ضد الآراء الفلسفية التى لم تفحص والتى لم يتخذها المرء لنفسه عن طريق الوضوح والبداهة ، وضد الآراء التى يتخذها المرء عن طريق التقليد ، وضد أى فلسفة تدعى لنفسها أنها تستطيع أن تبرهن منطقيا على مبادئها ، وتعتقد أنها تستطيع أن تفرض نفسها على الشاك • وفى حين أن الفلسفة غير الاعتقادية تستطيع من ناحية أن تتفادى هجوم الشك المذهبى • فانه صحيح أنه لا يمكن للفيلسوف من ناحية أخرى - والحال أن الموقف قد تغير تغييرا أساسيا حيث أصبح المغار عليه مغيرا - أن ينقض التشكك أو يدحضه ، ولكن الفيلسوف يستطيع - مستندا الى فلسفته - أن يكشف نسبية الاقوال التشككية المذهبية • فالفكر الفلسفى حر ومؤسس تأسيسا ذاتيا ، ومن أجل ذلك فهو خلاق - وقد عبر عن نفسه فى شكل نظم واتجاهات فلسفية كثيرة مختلفة • ولا يعنى وجود فلسفات كثيرة مختلفة على مدى التاريخ نسبية الفكر الفلسفى بمعنى رفع حقيقته - كما يزعم مذهب النسبية فى صورة النظرة التاريخية - وانما يبين على العكس من ذلك أن الفكر الفلسفى متصل بحقيقة مطلقة ، وهكذا فهو فى علاقة معها ، ويستطيع أن يقترب منها بطرق كثيرة ، كما يبين أن هذه الحقيقة يمكن أن ترى فى كثير من الوجوه والاعتبارات •

---

٥٥) انظر فى ذلك مثلا التفسير الفلسفى للحل الذى توصل اليه الغزالى فى كتابنا : المنهج الفلسفى ••• ص ١٠١ وما بعدها •

وأما أن الفلسفة لا تظل واقفة عند الحقائق التي وجدت ذات مرة في السابق ، أي أنها لا تتجمد في اغتراب ذاتي في مذاهب اعتقادية ، وأنهـــا تتأمل في أسسها دائما وباستمرار من جديد في عمل خلاق ، فان من بين الدوافع لذلك هي تلك الهجمات التي لا تمل من جانب مذهب الشك ، الذي يقدم للفلسفة ـ بدون ارادته ـ مساهمة لا تعوض .

دكتور محمود حمدى زقزوق

المـــــراجع :

1 — Craemer, Heiner : Der Skeptische Zweifel und Seine Widerlegung. Freburg 1974.

2 — Dictionary of the Historg of Jdeas. Vol. IV, New York 1973.

3 — Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd VI, München 1974.

4 — Hegel, G. W. F. : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Frankfurt M. 1971.

5 — Hirscherger, : Geschichte der Philosophie. II Freiburg 1962.

6 — Russell, B. : Skepsis. Frankfut M. 1964 (Sceptial Essays).

7 — Spiegelberg, Herbert : Antirelativismus. Leipzig 1935.

8 — Stegmüller, W. Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft. Berlin 1969.

9 — Stegmüller, W. : Hauptrömungen der Gegen warts philosophie. Stuttgart 1969.

١٠ ـ الغزالى : معيار العلم · تحقيق د· سليمان دنيا ـ القاهرة ١٩٦١ ·

١١ ـ جوزيف بوخينسكى : مدخل الى الفكر الفلسفى · ترجمة د· محمود زقزوق · مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣ ·

١٢ ـ د· محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت · مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣ ·

مفهوم النظرية في الكانتية الحديثة

د. عبدالصمد الشاذلي

جامعة توبنجن - المانيا

لن تجد فى المكتبة الفلسفية العربية الا قلة قليلة من الـكتب والمراجع التى تتحدث عن تطور الفكر الالمانى ومدارسه المختلفة ، لا سيما تطور فـكر أحـد أعلامه العظـام وأعنى به « امانويل كانت » (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ، وهو التطور الذى تم بواسطة مدارس متعددة لعـل أهمها مدرسة ماربورج ، التى أختصـها بالحديث فى هـذه المقـالة ، والتى قام على تأسيسها هرمان كوهن (١٨٤٢ ـ ١٩١٨) ، وباول ناتورب (١٨٥٤ ـ ١٩٢٤) · وفيما يلى عرض وتفنيد لرأى هذه المدرسة فيما يتعلق بمفهوم « النظرية » " Theoris " والذى يرتبط من قريب أو بعيد بنظرية المعرفة ومشكلاتها لدى هـذه المدرسة وفى الفلسفة الكانتية عموما ·

لقـد حددت مدرسة ماربورج من أولى أهدافها تطوير فكر « كانت » ، ومحاولة ازالة الفوارق بين عالم الفكر وعالم الظاهرة أو المحسوسات ، واتخذت لذلك مبدأ يتلخص فى أن الفكر هو كل شىء ، ومصدر كل شىء · وقد حاولت تلك المدرسة البرهنة على صدق هذا المبدأ فى انطلاقها من الفكر الرياضى ، وخاصة مبدأ « اللامتناهى » ·

ولكن يبدو أن انشغالها بهذا المبدأ قد فاق انشغالها بالقضية الاساسية الامر الذى جعلها تهمل «الموضوع» ، وتهمل مالعالم الظواهر من أهمية باعتباره مصدرا هاما من مصادر المعرفة · وفى هذا المعنى يقول هرمان كوهين مؤسس هذه المدرسة « ··· انه مجال جديد للتأمل ، ذلك الذى بدأناه ، ليس فقـط فى السؤال عن الاشياء ، ولكن عن القوانين ، التى بها أخذت ظواهر أى علم من العلوم طريقها الى حيز الوجود ··· » (١) ·

ومن هذا النص يتضح لنا كيف أن هذه المدرسة قد اهتمت بالسير فى طريق البحث عن قوانين الاشياء بهدف معرفة هذه القوانين أكثر من اهتمامها بتطبيق هذه القوانين نفسها فى عالم الحواس · وعلى هذا فان لب « النظرية »

1 — H. Cohen : Die Logik, Berlin 1902, P. 67.

لدى الكانتية الحديثة فى مدرسة ماربورج هو الفكر الخالص والتجريد المطلق وفى هذا المجال تهمل هذه المدرسة دور علم النفس لا بالنسبة لنظرية المعرفة فحسب ، وانما أيضا بالنسبة للاخلاق والفن ٠ وعلى عكس ذلك فهى تنظر الى المنطق على أنه أساس العلوم ، اذ الفكر المنطقى ، فى نظر هذه المدرسة ، هو الفكر العلمى ، حيث تقوم وحدة الفكر المنطقى والعلمى على أساس رياضى هو « اللامتناهى » ٠ وبذلك تحدد مجال البحث لهذه المدرسة فى الانشغال بالفكر واهمال عالم المحسوسات ٠ فاللامتناهى لا وجود له فى عالم الحواس ٠ ويبدو هذا الاهتمام فى النص الآتى « ان هذا القانون الاساسى للفكر (اللامتناهى) يمد نتاجه وقدرته على جميع الاعتبارات (العلمية) ونتيجة لهـذا ينبغى أن يكون الفكر المجرد للمعرفة أساسا لانطلاقاتها ٠٠٠ » (١) ٠

ويمكننا بهذا أن نحدد مفهوم « النظرية » لدى هـذه المدرسة على أنهـا الفكر المنطقى المجرد ، ليس فقط فى مجال التفكير الفلسفى ، ولكن بالنسبة لجميع العلوم أكثر من الانشغال بموضوعات الطبيعة ووصفها وصفا ظاهريا ٠ ونوعية هذا المنطق الذى تقوم عليه « النظرية » ليس هو المنطق النسبى ، الذى يعنى بايضـاح العـلاقة بين التصـورات وموضوعاتها ، أو بين « النظرية » و « التطبيق » ، ولكنه منطق من نوع آخر ، هو منطق « المصدر » Ursprung أو المبدأ الاول ، كما يحلو لهذه المدرسة أن تسميه ٠

ويأخذ البحث عن « المبدأ » صورة البحث عن الحقيقة الاولية التى ترتبط باللامتناهى ٠ ويعتبر هـذا المصدر منطلقا لكل شىء ٠ ومن خلال هـذا الفهم تنظر هـذه المدرسة الى كتـاب الفيلسوف (عمانويل كانت) « نقـد العقل الخالص » على أنه ليس نقدا للعقل كما تدل هذه التسمية ، ولكنه نقد لنظرية العلم ٠ ويمكن لنا أن نقبل هذا التقييم لعمل الفيلسوف ، غير أننا نعارض فى ارجاع كل الحقائق الى المبـدأ الرياضى « اللامتناهى » وسوف نؤيد ذلك بموقف « كانت » من الفكر الرياضى عامة ومن اللامتناهى بصفة خاصة ٠

ونرى تطرف هذه المدرسة فى تقييمها للفكر الكانتى ، فى رفضها أيضا لدور العوامل النفسية للانسـان فى المعـرفة ، وكذا فى تقييمها لموضوعيـة الحقيقة ٠ فى هـذا المعنى نقرأ النص الآتى لهرمان كوهين « وبينما يصـارع (كانت) بتصورات وتخيلات نفسية ، فاننا نبحث عن موضوعية العقـل فى العلوم بالمعنى الذى يهـدف اليه ، (ووسيلتنا لذلك) هى روح ونص المبـدأ النقدى (لكانت) » (٢) ٠

---

1 — Ibid, P. 17.

2 — H. Cohen : Das Prinzip der Infinitessimalmethode, Frankfuurt / a. M 1883, S. 48 - Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrV) B. 391, 266

واذا كان منطلق هـذه المدرسـة هو « اللامتناهي » ، وتعريفها للحقيقة الموضوعية تعريف مجرد صرف في حين أن منطلق « كانت » هو الحـواس ، وارجاع الحقيقة الموضوعية الى **ضرورة مطابقة الفكر للمحسوس** ، الامر الذى يجعل لعالم الحواس أهمية كبرى لا نراها لدى هذه المدرسة ، اذا كان الامر كذلك فيحق لنـا أن نتساءل عما اذا كان هنـاك شيء يتبقى من « النقـدية الكانتية » عندما تدعى هذه المدرسة بأن تفسيرها لفلسفة كانت تفسير بالروح لا بالنص ·

اننا نرى فى كثير من النصوص الكانتية فى كتاب «نقد العقل الخالص» اهتمام « كانت » بدور الحـواس ، باعتبارها أولى درجات المعـرفة ، وكذا بالعوامل النفسية فى نظرية المعرفة فى أكثر من نص ، وفى شرحه لاهميـة الزمان والمكان يتحدث عن تصورات وخلجات الوجدان · وبالنسبة لاهمية علم النفس فى نظرية المعرفة نقرأ له هذا النص : « ان الذات المفكرة تعتبر موضوعا لعلم النفس ، (ذلك العلم) الذى يهتم بجميع ظواهر العالم ·· » ·

والموضوعية التى لا تخرج من دائرة الفكر الى عالم الحواس لا تعتبر فى نظره موضوعية · وقد خصص الفيلسوف لذلك فصلا فى كتابه « نقد العقل الخالص » تحت عنوان (نقض المثالية) أوضح فيه كيف أن التصورات وحدها لا تكفى للبرهنة على وجود الاشياء ، وأن تطبيق هذه التصورات على موضوعات خارج الذات المفكرة أمر ضرورى · حتى يمكن لنا الحصول على المعرفة · ثم يؤكد هذا المعنى بالاشارة الى أهمية الحواس فى ادراك الواقع (١) ·

وقد أهملت مدرسة ماربورج هذه العلاقة بين الفكر والحواس فى تحديد مفهوم الحقيقة ، على عكس ما فى الفلسفة النقدية « لكانت » · واهمالها لهذه العلاقة يجعل الاساس الذى بنيت عليه النظرية أساسا واهيا · وفى هـــذا المقام يحدد هرمان كوهين مؤسس هذه المدرسة دور الفـكر واهميته بقوله : « ان الفكر نفسه هو الهدف (هذا الفكر) الذى يشتغل بذاته ولا يتعدى هذا الاشتغال الى شيء (آخر) ، فهو (أى الفكر) لا يخرج عن دائرة نفسه » (٢) ويتبنى تلميذه باول ناتورب نفس الرأى (٣) ·

وهنا يتضح لنـا أن موضوع المعرفة لدى هذه المدرسـة يبقى فى عالم الفكر المجرد ، دون أن يسمح لشمس الواقع أن تلقى عليه ضوءا ولو بسيطا

---

1 — Kant : KrV B. 266 (2) H. Cohen, Die Logik, S. 26 (3) P. Natorp, Die logischen Grundlagen, S. 219

من شعاعها . وفي حكمنا على هذه المدرسة ننطلق بالاضافة الى ما سبق من الآراء الآتية :

١ ــ صحيح أن « كانت » قد عرض لمصطلح « اللامتناهى » في شرحه لمفهومى الزمان والمكان ، غير أنه قد أعرض عنه الى « المتناهى » على اعتبار أنه مصدر للمعرفة .

٦ ــ ان علماء الطبيعه ينظرون الى اللامتناهى نظرة شك واعراض . وفيما يلي شرح ذلك :

ان التجريد هو احدى صفات « اللامتناهى » الهامة ، ولكنه يعتبر احدى السلبيات . ذلك أن الكانتية الحديثة تفهم من التجريد خلو المفهوم من صفات المادة ، ونقاءه منها ، اذ أن المادة تعارض هذا النقاء . ونحن نقرأ لهرمان كوهين قوله : « ان قيمة هذا التجريد في نقائه » (١) . فهل بالتجريد وحده يمكن للمعرفة أن تتحقق ؟ ان مشكلة المعرفة لا يمكن أن تحل عن طريق التجريد وحده . اذ يبقى السؤال عن كونية الشيء وعما اذا كان في الخارج ممكن الوجود أو واجبه بدون اجابة . وقد لاحظ باول ناتورب هذا الضعف في نظرية أستاذه وحاول ادخال بعض التعديل عليها في قوله : « ان الغرض من التمسك باللامتناهى هو أنه يحدد لنا طريقة التفكير فحسب .. » (٢) وعلى الرغم من هذا التصحيح فان « النظرية » تبقى في رأينا غير منتجة اذ أن الاساس الذى يقوم عليه « اللامتناهى غير محدد الفحوى . وقد حاول الكانتيون المحدثون التخلص من هذه المشكلة بأن فسروا مجال اللامتناهى ليس بأنه الوجود من حيث هو واقع وانما الوجود من حيث هو مستقبل . ان اللامتناهى يعتبر طريقة للتفكير بها يتحول « الوجود الثابت » الى حركة متحولة مستمرة » (٣) . وعلى الرغم من هذه المحاولة يبقى فحواه لا هو وجود حاضر ولا مستقبل ، وانما هو انشغال الفكر نفسه . وهذا يتفق مع اهتمام هذه المدرسة بالتجريد . اذ أن معطيات الشيء لا تتطابق معه في الخارج ، بل تبقى فقط احدى أساليب الفكر ، ولا تعدو أن تكون من قبيل الممكن الذى لم يخرج بعد الى عالم الواقع .

.

---

(1) H. Cohen, Das Prinzip der Inf. Metrhode S. 59 ff- (2) P. Natorp, Die logischen Grundlagen, S. 219 (3) P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, Kanstsudien, Bd 17, 1912, S. 199.

وبهـذا التصور لامكانيات المعرفة ، يمكننا أن نضيف الى ما سبق أن الكانتية الحديثة فى مدرسة ماربورج قد حاولت أن تربط بين فلسفة ما قبل « كانت » خاصة فلسفة « لايبنتز » وبين فلسفة أحد خلفائه وهو « هيجل » على أساس من الفكر الكانتى ، حسب دعوى هذه المدرسة ٠

وفى علاقة هذه المدرسة بفلسفة « لا يبنتز » يقول هرمان كوهين فى مجال التدليل على أن اللامتناهى أساس للفكر « ٠٠ لا بد من استخدام مصطلحات لايبنتز فى هذا المجال ٠٠ » (١) وهو يأخذ على « كانت » عدم عرضه للامتناهى باسهاب ٠ حقيقة تعرض كانت للامتناهى ، ولكنه رأى عدم جدواه فى قضية المعرفة كما سنرى ذلك فيما بعد ٠ ويستعير هيرمان كوهين من لايبنتز صفات اللامتناهى من تجريد ودوام " Abstraktion " " Kontinuitat " وهما صفتان لمفهوم مثالى (٢) ٠ اذ الحجم " Grosse " لدى لايبنتز كمفهوم عقلى يعتبر أساسا للامتناهى وهو ما تستند اليه هذه المدرسة فى استخدامها لهذا المصطلح ٠

ويبدو استناد الكانتية الحديثة على فكر هيجل فى تفسيرها لمبدأ التعالى " Transzendental " كطريقة ووسيلة للمعرفة ، وكذا فى تفسيرها للوجود تفسيرا حركيا مستقبلا ، وهو ما يتسم به هذا الفكر ٠

ويبدو لنا كذلك أن فى هذا التفسير لمبدأ « كانت » خروج على الفلسفة النقدية ٠ اذ يبدو لنا أن الفكر الكانتى على عكس الهيجلى مذهب متكامل " System " لا يتمركز فيه المفهوم الحركى فى الذات المفكرة ، ولكن يسعى الى التغلب على دائرتها عن طريق العلاقة المتبادلة بين الذات المفكرة والعالم ٠ وعلى هذا فان الاسلوب الكانتى فى حل مشكلات الفلسفة وخاصة منها مايتعلق بالمعرفة يصل فى دعواه الى أبعد مما يصل اليه المذهب الهيجلى ، الذى تعتبر فيه الحقيقة ليست محدودة الموضوع ، ولكن فى حركة وتطور مستمر ٠

وفى مجال ربط فكر هذه المدرسة بفكر هيجل فيما يتعلق بالمنهج أو الطريقة " Methode " يقول باول ناتورب ان هيجل يحل اللامعقول فى المعقول ، وهكذا فان الفكر هو كل شىء ، وكل شىء هو الفكر ٠٠ » (٣) ٠

وهنا يبدو لنا قصور فى ارجاع الفكر الكانتى الى أن يكون منهجا أو طريقة للتفكير فحسب ، كما يحلو لبعض المتفلسفين أن يفعلوا ذلك بفلسفة هيجل ، اذ الهدف هو الذى يحدد لنا طريقة التفكير والتفلسف ٠ وقد حدد

1 — H. Cohen, Das Prinzip der Inf. Methode, S. 112, ff- (2) ebd.

3 — P. Natorp : Kant und die Marburger Schuless. 199.

« كانت » العلاقة بين الهدف والمنهج فى كتابة « نقد العقل الخالص » ، حيث جعل مجال الابحاث الميتافيزيقية مقصورا على أفكار ثلاثة « الله والحرية وخلود الروح » وشرح العلاقة التى تربط هذه الافكار بعضها ببعض ٠

وهذا الشرح يتلخص فى أن علاقة هذه الافكار تقوم على أن المحول جزء من الموضوع (مثل ما فى قولنا كل جسم متمدد بطبعه ، فالتمدد صفة ملازمة للجسم ولا تنفصل عنه) ومترابطة ببعضها تمام الترابط ٠ الا أنه فى شرحنا لهذه الافكار نعمد الى استخدام الاسلوب التحليلى وبذلك ينعكس ترتيب هذه الافكار ، بأن يصبح تحديد مفهوم الوجود الالهى هو الهدف الذى تسعى اليه الميتافيزيقا ٠ فالهدف الذى يحدد لنا طريقة التفكير ، وليس العكس ٠ وعلى هذا فاذا كان شرح مدرسة ماربورج للعلاقة بين المنهج والهدف شرحا صحيحا فان « كانت » لم يكن ليقتصر فى هـذه الحالة على هذه الافكار الثـلاثة التى احتوتها « ديالكتية نقـد العقـل الخالص » بل كان استنتاج أفكار تزيد على ما سبق أمرا جائزا ، وهو ما لا يمكن تحقيقه ، أو لا يتفق وفكر هذا الفيلسوف

وفى دعوى هذه المدرسة أن « كانت » تعرض « للامتناهى » فى فلسفته مما ينتج عنه أنها قامت بتطوير فكره ، نعود لنقص هذا الرأى فيما يلى على أساس من الفلسفة الكانتية ٠

١ ـ أن اللامتناهى لا يعتبر أساسا للمعرفة فى نظر « كانت » بل ان العكس هو الصحيح ، وهو أن المتناهى يعتبر مصدرا للمعرفة ٠

٢ ـ « كانت » يضع اللامتناهى كنقيض للمتناهى ، حتى يستدل على أن فكرة العالم لا يمكن استيعابها وكذا مفهوم الزمان والمكان ، وهو بذلك يشير الى قصور الفكر البشرى ، وأن معرفته محدودة بعالم الظواهر فقط ٠

وقـد رفض « كانت » أن يكون اللامتناهى أسـاسـا للمعرفة ٠ اذ أن الرياضة فى نظره تقوم على أساس انشـائى فى عالم الحـواس ٠ وقد فرق الفيلسوف بين المعرفة الفلسفية والرياضة ، بأن الاولى معرفة الخـاص فى نطاق العام بينما الثانيـة على العكس من ذلك ، يعنى معرفة العام فى نطـاق الخاص ٠ وعلى هذا الاساس فان علاقة ما توجد بين الفلسفة والفكر الرياضى الا أنهما يختلفان فى الاسلوب وطريق معالجة الاشياء ٠ وهو يقول فى هذا الشأن « ان الفلسفة تعنى بأحجام تماما مثل الرياضة ، وذلك على سبيل المثال الكلية ، واللانهائية ٠٠ » (١) ووحدة الموضوع هذه ينبغى ألا تغطى على الفروق بين العلمين « اذ على الرغم من هذا التشارك فى الموضوع ، فان تناول الشىء

1 — I. Kant : Kritik der reinen Vernunft, B 743.

بطريق العقل فى الفلسفة يختلف عنه فى أسلوب الحل الرياضى .. » (٢) ومن هذا يتضح لنا أن اللامتناهى لا يمكن انشاؤه فى الخارج ، حيث لا يمكن أن يكون له موضوع يتناسب وتصورنا عنـــه . ان الزمان والمكان شرطان أساسيان لوجودها وهذا مما يتعارض وطبيعة اللامتناهى .

بالاضافة الى ما تقدم فان الهندسة غير الاقليدية تحتوى على رفض لفكرة اللامتناهى ، حيث الزمان والمكان مرتبطان ارتباط أساسيا بالمادة ، وخاصة بالمكان . اذ لا يمكن تصور المكان بلا مادة ، وامكانية تصوره مرتبطة بتصور المادة ، الامر الذى يصل بنا الى المتناهى .

ولقد أوضح أودبرشت R. Odebrecht فى رسالته للدكتوراه عن « فلسفة الرياضة لدى هرمان كوهين لعام ١٩٠٧ كيف أن الرياضيين مختلفون فيما بينهم حول بيان طبيعة الاعداد الفردية ـ والعدد الفردى ماهو الا حالة متأرجحة بين عددين مزدوجين ، وعلى هـذا فهو عدد غير متكامل اذ يمكن رد الاعداد الفردية الى زوجيه ، ذلك أنه فى كل وحدة عددية جديدة ينبغى اضافة عدد زوجى وعلى هذا فنحن لا نقف عند حد الاعداد الفردية . وقد أوضح عالم الذرة والفلسفة كارل فريدرش فايتسكر فى كتابه عن « العالم فى الطبيعة » كيف أن الطبيعة النووية قد رفضت مبدأ اللامتناهى ، حيث ان المبدأ الذى سـنه هايزنبرج وهو أستاذ جيل من علماء الذرة الالمان بفرض أقصر الاظوال كتحديد مجال للذرة قد أوصل الى نتيجة حاسمة فى تحطيمها ، الامر الذى لا يمكن أن يحدث اذا ما اعتمد على فكرة اللامتناهى فى عالم الرياضة أو الطبيعة .

وفى ختام هذا العرض السريع لهذه المشاكل ، يمكننا أن نقول ، ان الكانتية الحديثة فى ماربورج قد وضعت مفهوما ل « النظرية » غاية فى المثالية يرفض الواقع ، ويتعارض مع العلم ، ولا يفتح المجال لفلسفة انسانية ، تؤمن بالوجود الطبيعى للانسان ، وبالطبيعة كقوة مؤثرة فى هذا الوجود . فضـلا عن أن فكرة الوجود الالهى لا تحتل مكانها من البحث والتأمل الجدير بهما ، خاصة فى فلسفة مثالية كهذه .

صحيح أن مؤسسا هذه المدرسة « هرمان كوهين » ، « وباول ناتورب » قد أصدرا العديد من المؤلفات والشروح على أعمال « كانت » وكذا فى مجـال التربية ، غير أنه يبـدو أن هرمان كوهين كان متأثرا الى حد بعيـد بالدين اليهودى أكثر من تأثره بفلسفة عمانويل كانت . لهـذا نرى أوجه التناقض بين فكر هذه المدرسة وآراء هذا الفيلسوف ، كما أنه أضاف الى آرائه أفكارا لا تمت اليـه بصلة ، بل قد رفضها الفيلسوف نفسـه كما رأينـا فى بعض المشكلات التى عرضنا لها .

---

(1) Ibid.

المــراجــع ..

نظـرا لانه ليست هنـاك ترجمات للاعمال التى خلفها مؤسسو هـذه المدرسة ، خاصة هرمان كوهين ، وباول ناتورب بالعربية ، كان من الضرورى الرجوع الى الاصول فى اللغـة الالمـانية . كذلك فضلت الاعتماد على أعمـال الفيلسوف « كانت » باللغـة الاصلية (الالمانية) وبذلك يسهل على المشغلين بالفلسفة وتاريخها فى عالمنا العربى الوصول السريع الى لب المشكلات .

. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auf. 1787 H. Cohen, Die Logik, Berlin 1902.

" Das Prinzip der Infinitessimalmethode, Frankfurt/a.M. 1883.

Paul Natorp, Die logischen Grundlagen, Leipzig 1910.

" ", Kant und die Marburger Schule, Kantstudien, Bd 1912, C. F. von Weizsacker, Weltbild der Physik, Stuttgart 1963

Ro Odebrecht, H. Cohens Philosophic der Mathematik, 1906.

ثورية
المثالية
الهيجلية

د . امام عبد الفتاح امام

كلية التربية - جامعة الفاتح

١ ـ حملات مسعورة ..

تعرضت المثالية الهيجلية لحملات بالغة العنف شنتها مذاهب متعددة ، ومفكرون مختلفون أشد ما يكون الاختلاف : تجريبيون ، وبرجماتيون ، وماركسيون ، ووضعيون ، وطبيعيون .. الخ . وأنه لمن عجب أن يحتشد مثل هذا العدد الضخم في محاربة فلسفة بعينها فيتكاتف مفكرون ، بغير لقاء تم بينهم ، ولاسباب بالغة التنوع ، على محاربة الهيجلية ! لكنه دليل على قوة هذه الفلسفة وصلابتها ، فالآراء التافهة لا تحتاج الى جهد فى نقدها دع عنك أن تحتاج الى مجهود عدد ضخم من الفلاسفة المتخصصين !

ثار عليها الفلاسفة التجريبيون المعاصرون ، على اختلاف ألوانهم وتعدد نحلهم ، وهاجموها بعنف واعتبروها مجموعة من الاخطاء المنطقية والاستنتاجات الميتافيزيقية الفاسدة التى يغلب عليها التصنع والافتعال ، وشبهوا ثلاثيتها برقصة « الفالس » التى يرقصها الناس ثلاثا ثلاثا ، وأطلقوا على هيجل كاتم أسرار المطلق وحامل أختامه (١) .

وقاد « جورج مور G. Moore » فى انجلترا الثورة على نفوذ المثالية الهيجلية بصفة عامة ونفوذ مكتجارت (تلميذ هيجل) بصفة خاصة حين نشر مقاله الشهير « تفنيد المثالية .. Refutation of Idealism » عام ١٩٠٣ الذى اعتبر حدا فاصلا بين عهدين مثالية القرن التاسع عشر وتجريبية القرن العشرين(٢) .

وهاجمها الماركسيون بعنف لروحانيتها وقربها من الدين ووصفوها بأنها « صوفية بغيضة » واعتبروا المذهب الهيجلى أقرب الى المذاهب الغيبية ، وحتى حين اعترفوا بثورية الجدل الهيجلى فانهم نسبوا « هذا الاكتشاف » الى أنفسهم لان هيجل لم يكن يعلم عن هـذه الثورية شيئا ولم يكن يستهدفها ! ومن هنا فقد تعمدوا الحديث عنه فى الثوب المثالى الصوفى الذى يكرهونه فحسب ، ولا يفتأون يرددون « الاخطاء » التى وقع فيها ، والآراء الاجتماعية « الرجعية » التى عبر عنها مغتبطين بعثورهم على مجال واسـع للنقد والتجريح ، وكثيرا

ما يطيب لهم الحديث عما يسمونه « التخريف الميتافيزيقى عند هيجل » (٣) . حتى انتهى الامر أخيرا الى القول بأن هيجل : « شوه الجدل كما فعل أفلاطون من قبل فى نظريته عن المثل » (٤) .

وهاجمها مفكرون آخرون ، ألمان وغير ألمان ، أساءوا فهمها فظنوها تدعو « لعبادة الواقع » وتعمل على « التمسك بالوضع الراهن » واعتقدوا أنها تعوق التقدم والتطور (٥) . بل ان فلسفتها السياسية ، فى رأيهم ، كانت تستهدف أساسا خدمة « فردريك فلهلم » ملك بروسيا ، وتدعيم نظامه السياسى القائم فى بروسيا آنذاك ! فذهب « فريز Fries » الفيلسوف الالمانى المتعصب الذى عاصر هيجل – الى القول بأن « فلسفة الحق » – كتاب هيجل الرئيسى فى الفلسفة السياسية « كتاب ترعرع لا فى حديقة العلم وانما فى قمامة الذل والخنوع » (٦) . وذهب شوبنهور فيلسوف التشاؤم الى القول بأن هيجل : « دجال ومشعوذ » . أما كارل بوبر K. popper الذى عقد فصلا كاملا فى كتابه : « المجتمع المفتوح وأعداؤه » لمهاجمة هيجل ، فقد اعتبر الفلسفة الهيجلية كارثة على البشرية ووصف منهجها الجدلى بأنه : « منهج حواة يستخرج أرانب من قبعة الميتافيزيقا » (٧) .

ولعل هذا ما دعا « بوزانكيت B. Bosanquet » الى أن يقول عن كتاب فلسفة الحق لهيجل أنه « كتاب ربما يكون قد أسيء فهمه أكثر بكثير مما أسيء فهم أى كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام اذا استثنينا جمهورية أفلاطون » (٨) .

٢ – المثالية .. والتقدم

لسنا نهدف من هذا المقال الى الدفاع عن الجدل الهيجلى وبيان ثوريته فقد سبق أن سقنا رأينا وفصلنا ما له وما عليه فى دراسة مستفيضة (٩) . لكنا نود أن نناقش هنا فكرة راجت ، خطأ ، فى المكتبة العربية بصفة عامة والفلسفية منها بوجه خاص ، مفادها أن الفلسفة المادية هى وحدها الفلسفة التقدمية ، فى حين أن الفلسفة المثالية هى الفلسفة الرجعية المحافظة ؛ أو بمعنى آخر : لكى تكون تقدميا فعليك أن تكون ماديا لا تؤمن بالروح ، أو الفكر والعقل حين يكون أساسا للمادة ، لان الفلسفة المادية على اختلاف الوانها هى وحدها ، كما شاع فى ثقافتنا العربية ، التى ترتبط بأرض الواقع الصلبة ، وهى وحدها القريبة من العلم ، وهى وحدها التى لا تحلق فى خيالات وأوهام ، وهى وحدها التى لا تمجد الاوضاع الراهنة ، سياسية كانت أو اجتماعية ، وباختصار هى وحدها التى تساير التقدم والتطور وتدفع بالفكر الى الامام . أما اذا كنت مثاليا Idealist فأنت رجعى متأخر عدو للتقدم

والحرية ، أو محافظ وهو أضعف الايمان ! والقضية التى يقوم عليها مقالنا هذا تزعم ، على العكس ، أن المذاهب المادية ، أو التجريبية أو الوضعية هى التى يمكن أن توصف من الناحية الميتافيزيقية البحتة بأنها تعوق التقدم والتطور فى حين أن المثالية الهيجلية بالذات تقوم على فكرة ثورية تماما وبالتالى فهى تدفع بالفكر خطوات سريعة الى الامام ٠

علينا أن نبدأ أولا بتحديد المقصود من « المثالية الهيجلية » ٠ نحن نعرف أن المذهب المثالى Idealism مشتق لغويا من كلمة Idea أى فكرة (لا من كلمة Ideal بمعنى مثل أعلى كما يظن البعض) ٠ ومعنى ذلك أنه مذهب يرتكز حتى من اشتقاقه اللغوى ذاته على الفكر ، أو هو المذهب الذى يجعل الفكر ـ أو العقل أو الروح ، وهى كلها كلمات متقاربة المعنى ـ أساسا له ٠ ولم يخرج هيجل عن هذا التعريف التقليدى للمذهب المثالى ، فالفكر عنده هو الاساس لكل شىء : الفكر هو المبتدأ وكل ما فى الكون حديث عنه وخبر ! لكن هيجل يضيف الى ذلك فكرة جديدة بالغة العمق وهى نفسها بداية الخيط فى ثورية المثالية الهيجلية ـ وهذه الفكرة هى كما يلى :

اذا كان الفكر هو الاساس فمعنى ذلك أنه الحقيقة النهائية لكل شىء ومعناه أيضا أن كل حقيقة لا بد أن تكون فكرا ، فما ليس فكرا ليس حقيقة أو بمعنى أكثر دقة ليس حقيقة نهائية ٠ ومن ناحية أخرى فان الفكر لا متناه اذ لا يمكن أن يحده سوى الفكر ، أعنى أنه لا يُحَدُّ الا بذاته ، فهو المحدود بذاته ، وكل ما هو محدود بذاته فهو غير متناه ، وهذا هو اللامتناهى الحقيقى « لان اللامتناهى الحقيقى هو الذى يحدد نفسه بنفسه » (١٠) ٠ واذا كان الفكر أو اللامتناهى هو الحقيقة النهائية فان ما يضاد الفكر كالمادة مثلا ليس هو الحقيقة ، والمادة متناهية ، واذن فكل ما هو متناه غير حقيقى ؛ وعلى ذلك فالاشياء الموجودة أمامنا والتى يزخر بها العالم الخارجى ليست هى الحقيقة ووجودها لا يمثل الوجود الحقيقى ، أو الحقيقة النهائية ٠ ومن هنا فان الوقائع المعطاة التى تبدو للذهن العادى لاول وهلة ذات مظهر ايجابى ، أو ذات وجود حقيقى مستقل ليست على نحو ما تبدو عليه ، أعنى أنها لا هى حقيقة ولا مستقلة ٠ يقول هيجل شارحا هذه الفكرة فى عبارة موجزة : « أساس المذهب المثالى هو القضية القائلة بأن المتناهى ذو طبيعة مثالية ؛ فالمذهب المثالى فى الفلسفة لا يعتمد على شىء آخر سوى اعتماده على القول بأن المتناهى ليس له وجود حقيقى ٠ وكل فلسفة هى بالضرورة فلسفة مثالية ؛ أو أنها ، على الاقل تتخذ من المثالية مبدأ لها ٠٠ » (١١) ٠ ومعنى ذلك أن المذهب المثالى هو ذلك المذهب الذى يعتمد فى رأى هيجل على فكرة أساسية تقول أن الاشياء الموجودة فى العالم الخارجى موجودات متناهية ، ولما كنا قد ذكرنا أن الحقيقة لا متناهية ، فاننا نصل الى نتيجة هى أن هذه الموجودات ليس لها وجود حقيقى

وكل فلسفة فى نظر هيجل ، ترتكز على هذه الفكرة وهى بالتالى فلسفة مثالية .
ويستطرد هيجل فى شرح هذه الفكرة فيقول : « ان الدين نفسه يشارك الفلسفة ، بالضرورة فى رفضها القول بأن للمتناهى وجودا حقيقيا ، أو أنه شىء نهائى أو مطلق .. » (١٢) . ومعنى ذلك أن الدين يدعم المثالية ويساندها فى هذه الفكرة الاساسية ، فالعالم فى نظر الدين ليس هو الوجود الحقيقى لانه وجود متناه كما أنه ليس شيئا نهائيا أو مطلقا لان العالم مجرد ظاهر أو مظهر خارجى ، أما الحقيقة النهائية فهى الله ، الذى هو فكر خالص أو عقل محض على حد تعبير الفلاسفة المسلمين ، ولهذا فانه هو وحده : الوجود المطلق .

فى هذه الفكرة التى تبدو واضحة وبسيطة فى ظاهرها تكمن ثورية المثالية الهيجلية وقوتها الدافعة كما يكمن السبب فى محاربة المذاهب المختلفة لها . فاذا كان المقياس لكل حقيقة هو الفكر أو العقل فان معنى ذلك أن كل ما لا يتفق مع الفكر لا بد من تجاوزه لانه تزييف للحقيقة ، أو هو على أحسن الاحوال ، يمثل نصف الحقيقة أو هو بالتعبير الهيجلى المشهور أحادى الجانب أو وحيد الجانب . ومن ثم فاذا أردنا الوصول الى الحقيقة كلها وجب علينا أن نتجاوز هذه الوقائع المعطاة « أو أنصاف الحقائق هذه » لنصعد الى مرحلة أعلى . وهذه المرحلة ستكون بغير شك أكثر صدقا من المرحلة التى سبقتها لكنها ما دامت قد تحققت فى الواقع الفعلى الخارجى فقد أصبحت متناهية ومن هنا تحتم علينا أن نتجاوزها لكى ننتقل الى مرحلة أعلى . وقد نتساءل : لكن متى نصل الى النهاية .. ؟ أو ما هى المرحلة التى نطمئن اذا ما وصلنا اليها الى أننا قد وصلنا الى الحق الصراح وانتهينا الى الحقيقة الكاملة .. ؟ والجواب هو كما يلى : لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة الكاملة لا متناهية وأن الفكر ، أو العقل أو الروح ، هو اللامتناهى الحقيقى ، ومعنى ذلك أننا حين نسعى الى الحقيقة الكاملة فاننا نريد الوصول الى الفكر أو الروح ، وحين نصل الى الروح فاننا نصل الى النهاية : الى خاتمة المطاف . ولما كانت الروح هى التى تقوم بهذا السعى ، ولما كانت هى نفسها لامتناهية ، فان ذلك يعنى أن الروح تسعى الى الوصول الى ذاتها ، أى الى التعرف على نفسها ، أو هى بلغة هيجل تسعى للوصول الى مرحلة الوعى الذاتى : أن تكون هى الذات الساعية وهى الموضوع الذى تسعى اليه فى آن معا .

ولما كانت الروح تسعى الى الوصول الى ذاتها فانها لا تقنع قط بكل ما هو متناه بالغا ما بلغ تطوره أو رقيه وتقدمه . ان كل مرحلة متناهية ، شأنها شأن كل متناه بصفة عامة ، انما تحمل بذور فنائها فى جوفها أعنى أنها لا بد من أن تتجاوز ، لا بد من تحطيمها عن طريق جعلها قنطرة ومعبرا الى مرحلة أعلى ، يقول هيجل متحدثا عن خصائص المتناهى (التى هى فى الوقت

نفسه خصائص المادة والعالم الخارجي بأسره) : « ان المتناهي يلغي نفسه ، ولا يأتي ذلك من الخارج فحسب ، بل ان طبيعته نفسها هي التي تتسبب في الغائه فهو بنشاطه الخاص ينقلب الى ضده » (١٣) . صحيح أن المتناهي الذي يوجد أمامي في العالم الخارجي يبدو للرجل العادي مستقلا قائما بذاته ، هذه المنضدة ، موجودة في العالم قائمـــة مستقلة عن كل شيء آخر ، وتلك هي صفات اللامتناهي ، فكأن الاشـياء المـادية في العـالم الخارجي ترتدي ثوب اللامتناهي أمام الرجل العـادي أو رجل الشـارع ، لـكن ذلك لا يصمد أمام النظرة الفلسفية المدققة الفاحصة : فهذه المنضدة لا يكون لها معنى ولا تفهم جيدا الا من حيث علاقتها بالشجرة التي خرجت منها من ناحيـة ، وبالنجار الذي صنعها من ناحية ثانية ، وبي أنا نفسي الذي أستخدمها لكي أكتب عليها أو أتناول طعامي من ناحية ثالثـــة ؛ فهي ليست اذن مستقلة عن غيرها من موجودات العالم ، وهي ليست حقيقة نهائية مطلقة : « وكل فلسفة تعزو الى الوجود المتعين المتناهي بما هو كذلك ، وجودا حقيقيا مطلقا ونهائيا ، لاتستحق اسم الفلسفة .. » (١٤) . واذا كانت الفلسفات المادية أو التجريبية تعطى للوقائع الخارجية المتناهية قيمة نهائيـــة وسلطانا مطلقا وتعتبرها الحقيقة الكاملة ، والمرجع الاخير ، كما يشاع في كثير من الاحيان ، فانها لا تكون في نظر هيجل فلسفة أصيلة بل لا تستحق حتى اسم الفلسفة على الاطلاق .

هكذا نتبين أن المثاليـة الهيجلية تسير في خـط مضاد تمـاما لسير الفلسفة التجريبية الحديثة : « ذلك لان لوك ، وهيوم ، وغيرهما من التجريبيين قد حصروا الناس في حدود ما هو « معطى » ، أعني في حدود النظام القائم للاشياء والحوادث ، وأصبح من العسير تجاوز هذا النظام .. » (١٥) وعلى هذا النحو أصبحت الفلسفة التجريبية عبدا لمعطيات الواقع الموجودة في العالم الخارجي فهي المرجع الاخير ، وهي الحقيقة النهائية التي لا يمكن لنا تجاوزها ولنأخذ مثلا فلسفة هيوم التجريبية لنجد أن المبدأ الاساسي في هذه الفلسفة هو اضفاء السلطة المطلقة على الواقع الذي تأتينا منه جميع الانطباعات الحسية التي تكون في النهاية معارفنا ، فجميع افكارنا (سـواء أكانت انطباعات أم أفكارا) بالغا ما بلغت من التعقيد والتركيب ، أو من السمو والرفعة ، فهي لا بد أن تنحل في النهاية ، في نظر هيوم ، الى مجموعة من الانطباعات الحسية التي استقيناها عن طريق الحواس الخمس من العالم الخارجي ، والا لكانت كاذبة اختلقها الوهم اختـلاقا . ومعنى ذلك أن الطريقة الوحيدة للتحقق من صحة فكرة أو معلومة هي عند هيوم الرجوع الى المعطيات المباشرة أمامنا في العالم الخارجي (١٦) . وعلينا هاهنا أن نتساءل : اذا كانت هـــذه الفلسفة تجعل معيار الصدق مطابقة أفكارنا للواقع الخارجي فكيف يمكن لنا أن نغير هذا الواقع لكي ندفع به الى الامام .. ؟ اذا كان هذا الواقع هو الاساس وهو المرجع النهائي فكيف نغيره .. ؟ ألا يعني الرجوع المستمر الى الواقع الخارجي

تجميد هذا الواقع ليكون معيارا دائما وثابتا للحقيقة ٠٠ ؟ هكذا كانت الاشياء فى العالم الخارجى ، وعلى هذا النحو ينبغى أن تظل قائمة ، وكل ما يتفق معها فهو صواب ، وكل ما يخالفها فهو باطل : فباسم أى تقدم يمكن أن يقال أن هذا اللون من الفلسفة تقدمى أو ثورى ٠٠ ؟! كيف تلتقى الثورية والتقدمية مع التقييد والاعاقة والتجمد على صعيد واحد ؟! ألا يشبه قولنا : أن المواطن الصالح هو ذلك الذى يطيع نظام الدولة القائم ، والمواطن الصالح هو أيضا ذلك الذى يثور لتغييره وتعديله الى نظام أفضل ؟! كيف يطيع ويثور فى آن معا ؟! الحق أنه اذا كانت هـــذه الفلسفة التجريبية تريد منا اطاعة الواقع والرجوع المستمر اليـــه فان علينا أن نعترف صراحة بأنهـــا ضد التقدم لان التقدم يعنى التغيير فى حين أن الفلسفة التجريبية ، أو المادية عموما ، تطالبنا بالابقاء على الاوضاع الراهنة ٠

ومن حق الفلسفة المثالية الهيجلية فى هذه الحالة أن ترى أن مثل هذا المذهب لا يعنى سوى استسلام العقل ، لانه ما لم يكن لدى العقل تصـــورات ضرورية وشاملة ، تصورات لا يستمد صحتها من التجربة ، بل من طبيعـــة العقل نفسه فانه سوف يظل أسيرا للواقع المعطى أمامه (١٧) ٠

ومن هنا فان هيجل يعلمنا أن الوقائع ليس لها فى ذاتها سلطة ، وكل ما هو معطى ينبغى أن يبرر أمام العقل ٠ « والمعيار الاول للعقل هو فقـــدان الثقة فى سلطة الامر الواقع ٠٠ » وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية بقـــدر ما يبدو الجانب المحـــافظ فى الفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية ، وهى الفلسفات التى ترتكز على يقين الواقع (١٨) ٠

لن تجـــد فى الهيجلية ، اذن ، عبـــادة للواقع ، ولا تقديسا للمعطيات الخارجيـــة لان الروح تعمل باستمرار على تحطيم هـــذا الواقع وتدمير تلك المعطيات وعن طريق هذا التدمير يتم سلب الصور الجزئية القائمة لتحل محلها صور جديدة ، وبدوام هذه العملية واستمرارها تحصل الروح على الماهيـــة الحقيقية ٠ يقول هيجل فى هذا المعنى : « بينما تعمل الروح من ناحيـــة على الغـــاء الواقع وتحطيم دوام ما تكونه ، فانهـــا تظفر فى الوقت ذاته بالماهية ، وبالفكر ، وبالعنصر الكلى لذلك الذى كانت عليه ٠٠ » (١٩) ٠ ومعنى ذلك أن الروح فى مسارها تدمر باستمرار الصور الجزئية المتناهية القائمة فى العالم الخارجى سواء أكانت صورا طبيعية أم روحية من صنعها ، فهذه القطعة من الحجر لانها متناهية فلا تبقى على حالها وليست مستقلة عن غيرها ، اعنى أنها ليست وجودا من أجل ذاتها (فغايتها ليست كامنة بداخلها بحيث تظل هكذا مســـتقلة) ولـــكنها وجود من أجـــل الآخر ، من أجـــل الروح البشرى الذى يستخدمها فيصنعها فى جدار ليقيم منها منزلا أو جسرا ، أو يصنع منها تمثالا ٠٠ الخ ٠ وهكذا تلغى صورتها المباشرة ، وعن طريق هـــذا الالغاء تجـــاوز

صورتها القديمة وننتقل الى مرحلة أعلى وهكذا يتم التطور ، ويسير النمو ، ويتحقق التقدم • وما يقال عن أشـياء الطبيعة يقـال على نحو أكثر دقة عن موضوعات الروح : المجتمع والاخلاق ، والعـادات والتقاليـد والثقافة والعلم ونظام الدول وقوانينها •• الخ ذلك كله لا بد أن يلغى صورة المباشرة لتحل محلها صور جديدة • وهو موضوع سوف نعرض له فى مكان آخر • لكن هب أن الموجودات الطبيعية ظلت على حالها دون أن تستخدمها الروح • فماذا تكون النتيجة •• ؟ فى هذه الحالة لا يكون هناك تقدم ولا تطور حتى ولو تغيرت هذه القطعة من الحجر بفعل العوامل الطبيعية فذابت فى ماء المطر أو تفتتت بفعل حرارة الشمس • ذلك لان هذه التغيرات كلها ليست سوى تغير من صورة طبيعية الى صورة طبيعية أخرى دون أن يكون هناك تقـدم حقيقى ، تماما كما هى الحال حين يتغير المـاء بفعل الحرارة فيتحول الى بخـار بحيث يختفى من الاناء الذى كان يغلى ويتحول الى بخار فى العالم الخارجى ، لكنه مع ذلك يظـل موجودا كما كان من قبل وان كان فى صورة أخرى على الاعشاب والارض ، وفى شكل ندى •• الخ • فليس ذلك سوى تغير فى المكان فحسب ومن هنا فقد قال هيجل فى عمق نافذ : « تحولات التاريخ هى تقدم الى شىء أفضل وأكمل • أما التغيرات التى تحدث فى الطبيعة مهما يكن تعدادها ، فانها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار • فلس هناك « جديد تحت الشمس » يحدث فى ميدان الطبيعة • ولهذا فان التفاعل المتعدد الاشكال بين ظواهرها لا يثير الا الشعور بالضجر ، فالجديد لا يظهر الا فى تلك الاحداث التى تحدث فى المجال الروحى • وهذه الخاصية التى يتمتع بها عالم الروح تشير فى حالة الانسان الى مصير مختلف أتم الاختلاف عن مصير الاشياء التى هى طبيعية فحسب • هذا المصير الانسانى المختلف هو القابلية للتغير ، وهو تغير الى الافضل والاحسن والنزوع الى تحقيق مزيد من الكمال •• » (٢٠) • ومن هنا فان الطبيعة لا تاريخ لها فى حين أنه يمكن تعريف الروح ، على العكس بأن لها تاريخا يمثله الشوط الذى قطعته منذ فجر التاريخ حتى الآن فى سبيل أن تجعل نفسها موضوعية أعنى أن تتحقق فى العـالم الخارجى على هيئـة تنظيمات اجتماعية ومؤسسـات وقوانين وتشريعات وضعية وفنون ومذاهب فلسفية يضمها جميعا نظام اجتماعى وسياسى معين ؛ وتزدهر هـذه الحياة الثقافية التى نسميها بالحضارة فترة ثم تنهار لتحـل محلها حضـارة أخرى تمثل مرحلة أعلى فى سير الروح : « ونتيجة هذا المسـار أن الروح تجعـل نفسها موضوعية وتدمر الصـور الجزئية لوجودها وتظفر من ناحيـة أخرى بفهم شامل للعنصر الكلى الذى يتضمنه هذا الوجود » (٢١) •

فالروح عند هيجل هى الاساس وهى تصنع ذاتها وتكون نفسها نتيجة لنشاطها الخاص ، بحيث تصبح موضوعية ، ونشاطها الخاص هو تجـاوز لدائرة الوجود المباشر البسيط غير المنعكس ، وهو سلب لهذا الوجود وعودة الى ذاتها (٢٢) •

٣ - العقل .. والحرية

يقول كارل بوبر : « حين بدأ الحزب الرجعى فى عام ١٨١٥ يستعيد قوته فى بروسيا ، وجد نفسه فى حاجة ماسة الى أيديولوجية يستند اليها . ولقد كان دور هيجل هو أن يلبى هذه الحاجة . ولقد لباها باحياء أفكار المعارضين الاول للمجتمع المفتوح وأعنى بهم : هيراقليطس ، وأفلاطون ، وأرسطو . فكما أن الثورة الفرنسية أعادت اكتشاف الافكار الخالدة عن الحرية والاخاء والمساواة فقد أعاد هيجل اكتشاف الافكار المعادية للعقل وللحرية .. » (٢٣) . أى أن فلسفة هيجل السياسية كانت الايديولوجية التى اعتمد عليها التيار الرجعى بعد عودة الملكية الى بروسيا وانتهاء حكم نابليون ؛ فقد روج هيجل فى ذلك الوقت للافكار المعادية للعقل والحرية . ولما كانت الفلسفة السياسية عند هيجل هى التطبيق العملى للمثالية الهيجلية ولما كانت هذه الفلسفة هى ما يقصده « بوبر » على وجه التحديد ، فاننا نود أن نسأل هنا : أصحيح أن الفلسفة السياسية عند هيجل تناصر الرجعية وتعادى التقدم ..؟ أحقا أعاد هيجل اكتشاف الافكار المعادية للعقل والحرية ؟

أما أن هيجل كان معاديا للعقل فهو قول ظاهر البطلان ، بل هو قول يدعو الى العجب الشديد من باحث مثل « بوبر » اشتهر بدراساته فى ميدان منهج البحث العلمى فكان الاجدر به أن يتحرى الدقة فيما يقول . ذلك لان فلسفة هيجل كلها تدور حول موضوع واحد هو العقل فى صوره المتنوعة : العقل محضا فى المنطق ، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة ، والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفة الروح . واذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص فان ذلك يعنى أنه عقل مجرد أى أنه لم يوجد بعد وجودا فعليا فى العالم ، ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول الى ضده الى اللاعقل وهو المادة الصلبة فى الطبيعة . أما فى فلسفة الروح فهو يعود الى نفسه مارا بالطبيعة : انه الآن العقل العينى الذى يوجد فى العالم الفعلى (٢٤) . تلك هى الصورة العامة للفلسفة الهيجلية بأسرها وهى تدور حول العقل ولا تعاديه كما يزعم « بوبر » .

لكن بوبر يقصد ، فى الاعم الاغلب ، فلسفة هيجل السياسية ، فهى أكثر جوانب المذهب الهيجلى فى رأيه ايغالا فى الرجعية ومعاداة للتقدم ونفورا من العقل والحرية ؛ فهل صحيح أن فلسفة الحق التى عرض فيها هيجل آراءه السياسية تناصر الرجعية وتعادى العقل .. ؟

الواقع أن الفلسفة السياسية عند هيجل تعتمد اعتمادا رئيسيا على العقل مما يدحض رأى بوبر الذى لم يقرأ لهيجل سوى تلخيصات مشوهة

مبتورة كانت هي المسئولة ، على الارجح ، عن قصـور الفكرة التى كونها عن هيجل عموما وفلسفته السياسية على وجه خاص (٢٥) • وفى استطاعتنا أن نلاحظ ، في سهولة ويسر ، كيف تشتق الحقوق عند هيجل من صميم العقل ذاته ، فالملكية التى يفتتح بها كتابه « فلسفة الحق » تستمد من طبيعة العقل يقول : « الشخص لا يوجد بوصفه عقلا الا فى الملكية •• » (٢٦) • ومن هنا فان عناصر الملكية هى ذاتها عناصر عقلية • ويقول هيجل أيضا : « العقل هو الذى يجعل من الضرورى أن يدخل الناس فى علاقات تعاقدية •• » (٢٧) والعقد هو القسم الثانى بعد الملكية • كما أن العقل أيضـا هو الذى يصحح الخطأ الذى يقع فيـه الناس حين يتعاقدون ويختلفون ، حتى اذا ما ارتفع الخطأ الى حد ارتكاب الجريمة قامت العقوبة على أسس عقلية (٢٨) • ومعنى ذلك أن الحقوق الاساسية للفرد ، وعناصر المجتمع وتكوين الدولة ••• الخ تعتمد على العقل • يقول هيجل أيضا : « الغاية العقلية للانسان هى أن يحيا فى دولة ، واذا لم تكن ثمة دولة فان العقل يحتم ، فى الحال تأسيس مثـل هذه الدولة •• » (٢٩) • أو بعبارة أوضح : « أن الحق ليس مشتقا تجريبيا ولكنه يضرب بجذور عميقة فى طبيعة العقل نفسه •• » (٣٠) • وهـذا هو السبب الذى جعل هيجل يعارض « سافينى » ومدرسته التى ذهبت الى أن القوانين التى توجد فى أمة من الامم ليست الا جزءا من الوعى القومى لهـذه الامة ، أو على حد تعبير سافينى نفسه : « ان القوانين تنشأ فى الامة كما تنبت النباتات من الارض » ، ومن ثم فان التصورات والافـكار عما هو حق وعدل تختلف من أمة الى أمة (٣١) • وهذا هو الفرق بين الدراسات التاريخية لاصل القانون وبين الدراسات الفلسفية لهـذا الموضوع نفسـه ، فالفكر الفلسفى يعمد الى سبر أغوار الصـور الخارجية ليكشف عن النبض الداخلى للموضوع ، على حد تعبير هيجـل ، مستهدفا ادراك الجوهر الخـالد والباطنى فيما هو موجود (٣٢) • وتلك هى الطبيعة العقلية للحق أو فكرته الشاملة (٣٣) •

أما قول « بوبر » أن هيجل كان معـاديا للحرية فهو أكثر بطـلانا من القول السـابق • ويكفى أن نستشهد بدراسة حديثـة جدا (صدرت عام ١٩٧٢) يقول صاحبها في أول عبارة فيها : « لن تجد فكرة مركزية فى فلسفة هيجل أكثر من فكرة الحرية • فهو يشير الى الحرية المتحققة بالفعل على أنها « الغاية المطلقة والهدف النهائى الذى ينشـده سير العالم » • وليس كتـابه « فلسفة الحق » سوى مناقشة حقيقية وأصيلة للحرية » (٣٤) •

والواقع أن هيجل يقول منذ فاتحة هذا الكتاب : « أساس الحق هو الروح بصفة عامة • ومجاله الخـاص ونقطة بدايتـه هى الارادة : والارادة حرة ، والحرية هى جوهر الحق وغايته فى آن معا • ونسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعـل ، وهو عالم الروح ، وقد خرج من ذات نفسـه بوصفه

طبيعة ثانية ٠٠ » (٣٥) ٠ والحرية هي أيضا الفكرة المركزية في فلسفته عن التاريخ : « فتاريخ العالم ليس الا تقدم الوعي بالحرية » ٠ كما يقول لنا هيجل (٣٦) ٠ وبصفة عامة فان ماهية الروح وجوهرها عنده هي الحرية (٣٧) ومن نتائج الفلسفة النظرية القول بأن الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح » (٣٨) ٠

بل ان هيجل ليحرص على أن ينبهنا الى أن الحرية التي يعنيها ليست حرية سبية كحرية ذلك المفكر الرواقي الذي كان ينسحب من المجتمع ولا يكترث بالاغلال التي تكبل يديه وقدميه ويكتفي بأن « روحه حر » ٠ ذلك لان الجسد ، في رأي هيجل ، هو تجسيد لحريتي ، ولما كنت كائنا حرا يحيا في هذا البدن : « فان هذا الموجود الحي ينبغي ألا يساء استخدامه فيعامل معاملة الدواب ٠٠ » (٣٩) ٠ ومن هنا فان هيجل يهاجم « لوثر » صراحة لقوله : « ان الروح لن تمس ولن تتأثر لو أسيئت معاملة البدن ، لو أخضع شخص لقوة شخص آخر ٠٠ » (٤٠) ٠ فيقول ان هذه العبارة : « ليست سوى حجة سوفسطائية لا معنى لها ٠٠ » (٤١) ٠ فقد يكون في استطاعتي أن أتقوقع داخل ذاتي ، وأنسحب من وجودي البدني ، وأجعل جسمي شيئا خارجيا عني فأنظر الى المشاعر الجزئية على أنها شيء خارجي ، بل انني يمكن أن أكون حرا ولو كنت مقيدا بالاغلال » (٤٢) ٠ لكن ذلك لا يصدق الا اذا كانت هذه الحالة نتيجة لارادة الانسان الحرة ، وحتى في هذه الحالة فانها لا تصدق الا بالنسبة اليه وحده ، أما بالنسبة الى أي شخص آخر ، فان المرء لا يكون حرا ، اذا كان جسمه مستعبدا ، ولا يكون حرا الا اذا كان يعيش بالفعل على أنه حر ، فالحرية الباطنية ليست الا مرحلة انتقالية في عملية تحقق الحرية الخارجية (٤٣) ٠ « ومن ثم فان الاذى الموجه الى جسمي هو أذى موجه الى أيضا ٠٠ » (٤٤) ٠ وهكذا يؤكد هيجل موقفه الذي عرضه من قبل في « ظاهريات الروح » ورفض فيه الحرية الرواقية السلبية التي تتلخص في موقف ذلك المفكر الذي يتوهم أن في استطاعته أن يكون حرا في جميع الظروف يستوى في ذلك أن يكون متربعا على العرش أم مكبلا بالسلاسل والقيود (٤٥) والواقع أن الفرد لا يكون حرا في نظر هيجل الا اذا اعترف به الناس حرا ؛ وهذا الاعتراف لا يمنح له الا عندما يكون قد برهن على حريته ٠ وفي وسع المرء أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات ارادته وذلك بأن يمتلكها ، ويكتمل فعل الامتلاك عندما يقره الآخرون أو يعترفون به (٤٦) ٠

ثلاث أفكار أساسية تبرز أمامنا هنا في ثورية المثالية الهيجلية هي :ـ

أولا : العناية بتحليل العقل في جميع مجالاته والدعوة الى اعتباره المحك الاول لكل تقدم ٠ فلما كان الانسان موجودا عاقلا فانه يستطيع بعقله أن

يكتشف امكاناته وقدراته الخاصة وأن يتعرف على امكانات عالمه ، ومن ثم فهو ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة به ، بل فى استطاعته أن يعرف أن الواقع الفعلى هو أن العبودية واللامساواة هى السائدة ، ويعترف هيجل صراحة بأن توزيع الملكية السائد انما هو نتـــاج لظروف عارضة تتنافى تمـاما مع المقتضيات العقلية ٠ ان المبدأ الفلسفى الذى يقضى بالمساواة بين الناس مستمد من العقل ، لكن المساواة هنا تعنى ضرورة حصول كل شخص على ملكيته ، أما نوع هذه الملكية ومقدارها فمسألة خاضعة لظروف عارضة (٤٧) ٠ ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع « غير المعقول الى أن يصبح متمشيا مع العقل » ٠

ثانيا : الاعتزاز بالحرية التى هى ماهية العقل وجوهره ، لكنها ليست حرية سلبية أو حرية باطنية داخلية فحسب بل لا بد من تحققها فى العـالم الخارجى لان الحرية هنا مقرونة بالارادة ومرتبطة بها ، ولهذا فهى تعنى : التحرر ٠ واذا ما ارتبطت الحرية بالارادة كان لدينا ادانة دامغة للعبودية ٠ استمع الى فيلسوف الحـرية يقول بعمق نافذ : « اننا حين نعـزو للانسان حرية مطلقة ، فان ذلك يعنى فى جانب من جوانبه ادانة للعبودية ٠ فلو كان انسان عبد ، فان ارادته هى المسئولة عن عبوديته ، تماما كما أن ارادة شعب ما هى المسئولة عن استعباده ٠ وعلى ذلك فأن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستعبِدين والقاهرين ، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين أنفسهم » (٤٨) دعوة صريحة ومفتوحة للحرية والتحرر : خلاصك بيدك ، ومصيرك مرهون باستخدام ارادتك وتحرير نفسك ٠ هل يمكن أن يوصف صاحب هذه الصيحة بأنه نصير العبودية وعدو للحرية والتحرر ٠٠ ؟!

ثالثا : من الواضح أنه ليس ثمة عبادة للواقع ، بل على العكس هناك دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصا اذا كان غير عقلى حتى يتمشى مع العقل ٠ واذا كانت الاشياء فى البداية تبدو مستقلة وتبدى مقاومة أمام الانسان تريد أن تثبت استقلالها أمام العقل ، فاننا ينبغَى أن نبرهن على أن الانسان يملك ارادة حرة مطلقة يسيطر بها على جميع الاشياء التى لا تكون حقائق أو غايات فى ذاتها وانما وسائط لنمو الذات البشرية ٠ ومن ثم : « فلكل انسان الحق فى أن يحطم الشىء ، وأن يحوله الى شىء خاص به ، ذلك لان الشىء بوصفه تخـــارجا ليس له غاية فى ذاته ، فهـــو ليس غير متنـــــاه وانما هو شىء خارجى »(٤٩) ٠ ومن ثم فان الارادة الحرة هى التى يرتكز عليها المذهب المثالى Idealism الذى لا ينظر الى الاشياء كما لو كانت مطلقة ، على حين أن المذهب الواقعى Realism هو المذهب الذى يعلن ، على العكس ، أن الاشياء مطلقة ، حتى ولو لم توجد هذه الاشياء الا فى صورة المتناهى فحسب ٠ يقول هيجل : « ان الحيوانات نفسها تجاوز هذه الفلسفة الواقعية حين تنقض على

هذه الاشياء وتلتهمها وهي بذلك تبرهن على أن الاشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاته » (٥٠) . والارادة الحـــرة باستخدامها وتدميرها للموضوعات الخارجية تثبت أن هذه الموضوعات ليس لها وجود قائم بذاته ، وانما هي فقط ذات طبيعة مثاليــة Ideal وليست واقعية أو حقيقية ، في حين أن الارادة الحرة لهـا وجود قائم بذاته كما قال كانط من قبـل ، وهي تشكل حقيقـة الاشياء ولا توجد الا من أجلها فحسب (٥١) .

٤ ـ خاتمـــة ...

من الطبيعي أن نتساءل في نهاية هـذه الدراسة عن أسـباب الحملات العنيفة التي شنها المفكرون ضد هيجل . وليس في استطاعتنا أن نقول أن هـذه الحملات مصدرها « الحسـد والحقـد » كما ينبهنا هيجل نفسه حين يتحدث عن : « الشخصيات التاريخية التي يقوم على خدمتها خدم نفسانيون » فهي : « تتخلى عن عظمتها وتوضع على نفس مستوى هؤلاء الخدم وتصبح على صعيد واحد معهم ، بل توضـع بالاحرى في مستوى أقل بضـع درجات من مستوى أخلاق أولئك العارفين بخفايا العقول العظيمة .. » (٥٢) . يريد أن يقول أن الباحثين الذين يقومون على دراسة عظماء التاريخ « يحقدون » عليهم فيبدأون في توجيه الانتقادات اليهم وتسفيه أعمالهم بحيث يضعون أنفسهم في النهاية على قدم المساواة معهم بل أحيانا أعلى من هذه الشخصيات « لانه لم يفكر في غزو آسـيا » ولا في اشعال الحروب كما فعل الاسكندر مثلا لكنه « رجل يعيش مستمتعا بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها » (٥٣) . أي أن الباحثين يتلمسون الاخطاء لعظماء التاريخ ويفاخرون أنهم لم يرتكبوا شيئا منها فهم اذن ، في منزلة أعلى !

لسنا نزعم أن نقد المفكرين لهيجل كان مصـدره الحقد والحسد وان كان الامر لا يخلو من وجود مفكرين صـبوا جام غضبهم على هيجـل بسبب شهرته التي طبقت الافاق فحجبتهم عن الناس . وأمامنا « شوبنهور » كمثال واضح الذي كان يتحرق شوقا الى الشهرة : « وعندما دعي الى جامعة برلين ليبسط فلسفته أمام طلابها كمحاضر خاص ، تعمد أن يحدد لالقاء محاضراته نفس الاوقات التي كان يلقي فيها هيجل محاضراته ؛ وكان هيجل في ذلك الحين في أوج شهرته . وكان شوبنهور على ثقة تامة بأن الطلاب سيقارنون بينه وبين هيجل فيفضلونه ويقبلون عليه . ولكنه كان حسن الظن أكثر مما ينبغي في قدرة الطلاب على تقديره . ووجد نفسه يلقي محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية . فاستقال من منصبه وانتقم لنفسه من هيجل بالتشهير به .. » ! (٥٤) .

ومع اعترافنا بأن هناك عوامل ذاتية وشخصية وراء كثير من الطعون

والهجمات التي وجهت الى هيجـل ، وأن بعضها ، على الاقل ، قد صـدر عن « سوء طوية » كما هي الحال في نقد « شوبنهور » و « فريز » وغيرهما ، فان هناك أيضا الوانا من النقد وجهت الى هذا الفيلسوف عن « سوء فهم » لنصوصه كما هي الحال في انتقادات « فيشر » و « رسل » و « جود » وغيرهم . كما أن هناك من جمع بين الاثنين معا كما فعل كارل بوبر في كتابه الشهير .

ومصدر كبير من مصادر الخلط في فهم الفلسفة الهيجلية يكمن في تلك العبـارة التي لاكتها الالسن دون أن تدرك ، في الاعم الاغلب ، مغزاها الحقيقي ، وهي « المعقول متحقق بالفعل ، وما هو متحقق بالفعل معقول » أو « كل ما هو واقعي عقلي ، وكل عقلي واقعي » كما تترجم أحيانا .

ومصدر الخلط يكمن في كلمة الواقعي أو المتحقق بالفعل Wirklich هذه ، فلقد فهمت في كثير من الأحيان على أنها تعني الواقع الحاضر أو ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر ، وبالتالي فان هيجل يدعونا الى عبادة الواقع ما دام يعبر عن العقل .

ولقد ذكر هيجل هـذه العبارة لاول مرة في تصدير كتـابه « فلسفة الحق » وهو يناقش وظيفة الفلسفة أو وضعها ، على حد تعبيره ، في دراسة المجتمع البشري وتنظيماته السياسية لا سيما الدولة يقول : « .. ما دامت الفلسفة هي ارتياد المعقول والكشف عنـه فانها لهذا السبب تدرس العـالم الواقعي الفعلي ، أعني أنها دراسة للحاضر ، فليس مهمتها أن تشيد عالمـا في الماوراء : عالما مزعوما لا يعلم سوى الله أين يوجد .. » (٥٥) .

فمهمة الفلسفة هي « فهم الحاضر » لان الحاضر هو العقل : « فما هو عقلي متحقق بالفعل ، وما يتحقق بالفعل هو العقل ، وتلك فكرة يؤمن بهـا الرجل البسيط الساذج كما يؤمن بها الفيلسوف سواء بسواء ، ومنها تبـدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء .. » (٥٦) .

ولا يمكن أن نفهم هذه العبارة فهما سليما الا اذا عرفنا معنى كلمة .. Wirklich عنـد هيجل . فهذه كلمة تعبر عن مقولة فلسفية ولكي نفهمها فان هيجل نفسه يحيلنا الى المنطق : « لقد عالجت في تفصيلات المنطق فكرة « التحقق الفعلي . Wirklich Keit» ضمن موضوعات أخرى . ولم أفرق بدقة بينها وبين العرضي فحسب ، وهو أيضا ذا وجود ، لكنني فرقت بينها وبين الوجود الفعـلي وكل التفريعات الاخرى للوجود .. » (٥٧) . وتقع مقـولة « التحقق الفعلي أو الواقع هذه » في القسم الثاني من منطق هيجل وهو دائرة الماهية وهي تشغل في هـذه الدائرة نفس المـكانة التي كانت تشغلها مقولة « القدر » في دائرة الوجود أعني أنها القمة التي تصل اليها مقولات المـاهية

فهى اتحاد الوجود والماهية ، ومن ثم فالشىء لا يكون .. Wirklich لانه موجود بل لان وجوده يطابق ماهيته ، هاهنا يكون عقليا أو يعبر عن فكرته الشاملة .. Notion - Begriff والفكرة الشاملة هى الطبيعة العقلية للشىء التى تضم وجوده وماهيته فى آن معا ، ولهذا يقول عنه هيجل « ان التحقق الفعلى Wirklichkeit هو اتحاد الماهية والوجود وقد أصبح الآن مباشرا ، أو هو وحدة الداخلى والخارجى .. » (٥٨) . ومعنى ذلك أن المتحقق بالفعل أو الواقعى يعنى ما يحقق طبيعته تماما أو ما يتفق وجوده مع فكرته الشاملة . ولهذا فان « الجسم المريض » و « الدولة الفاسـدة » رغم أنها موجودات فى العالم الخارجى لكنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية بالمعنى الهيجلى للكلمة لانها لا تتفق مع الفكرة الفعلية للجسم أو الدولة ويقول هيجل : « ان اليـد المبتورة لا تزال تشبه اليد ، ولا تزال توجد لكنها ليست متحققة بالفعـل ، فالتحقق الفعلى الاصيل هو الضرورة ، وما يتحقق بالفعل هو الضرورى من الناحية الداخلية .. » (٥٩) . فليس كل ما هو موجود أيا كان نوعه متحققا بالفعل بالمعنى الهيجلى : « فأقبح رجل فى العالم ، والمجرم ، والمعتل والمقعد ، كلهم رجال أحياء » (٦٠) . لكنهم لا ينطبق عليهم المصطلح الهيجلى wirklich لان فكرتهم العقلية لا تتفق مع واقعهم . والدولة البروسية عند هيجل رغم أنها أكثر معقولية من الدولة القديمة التى قامت على الرق فانها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول الى « فكرة الدولة » (٦١) . فليس ثمة تمجيد للدولة البروسية أو تدعيم ميتافيزيقى لنظام الحكم القائم كما يزعم « بوبر » لان الدولة لا تصبح حقيقة واقعية الا عنـد ما تكون مطابقة للامكانات المعطاة للناس ، وأى شكل أولى للدولة لا يكون قد أصبح معقولا بعد ، ومن ثم فهو لم يصبح واقعيا بعد (٦٢) . وهكذا يصبح للعقل عند هيجل طابع نقدى خلافى مميز : فهو مضاد لكل استعداد لقبول الاوضاع القائمة . وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق اثبات الاضداد التى تفضى به الى اشكال أخرى (٦٣) .

وهناك ملاحظتان هامتان ساقهما « افينيرى » .. Avineri فى كتابه عن فلسفة هيجل السياسية هما :ـ

١ ـ أننا ينبغى أن نلاحظ أن الكلمة الالمانية التى يستخدمها هيجل Wirklich مشتقة من الفعل أو العمل (Wirken - act) ومعنى ذلك أن التحقق الفعلى الذى يتحدث عنـــه هيجل ليس مجرد شىء سلبى أو طبيعة معطاة ، فما هو واقعى أو متحقق بالفعـل هو دائما نتيجة لعمل ما أو لفعـل فليس هناك عبادة أو تراخ بل عمل ونشاط ليتحقق العقل .

٢ ـ ان هيجل لم يبدأ عبارته (على نحو ما اقتبسها انجلز خطأ وأساء

تفسيرها ، بقوله ما هو واقعي فهو عقلي بل على العكس بدأ بقوله ما هو عقلي فهو واقعي أو متحقق بالفعل أعني أنه لا يسلم مقدما بعقلانية الواقع ، بل بالاحرى يفترض واقعية العقلي وتحققه الفعلي ، أعني أن ما هو عقلي يحمل فى جوفه القوة التى تجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة الى الفعل • فالعقل ليس مجردا ولا هو ملكة بشرية انه قوة فالنوس Nous الذى كان يتحدث عنه اليونان يتحقق فى العالم • وبعد أن تأكد هيجل من أن ما هو عقلي سوف ينتصر تماما ويحقق نفسه»، فى هذه اللحظة فقط ، أضاف الجزء الثانى من العبارة وهو : ما هو واقعي عقلي ، كنتيجة مترتبة على الجزء الاول » (٦٤) •

ننتهى من ذلك كله الى أن المثالية الهيجلية فلسفة ثورية تدعو الى تغيير الواقع ودفعه الى الامام على اعتبار أنه لا يمثل الا وجها واحدا من أوجه الحقيقة المتعددة الجوانب ، وليست فلسفة تكبل الانسان بالسلاسل والاصفاد وتحلق به فى آفاق من صنع الخيال ، ومجالات تتخيلها وتختلقها بأوهامها ، وهى لا تشده الى الوراء كما يزعم خصومها فهى ليست رجعية تتقوقع على أفكار بالية عفى عليها الزمان وتحتضنها وتقدسها ، ولكنها تفتح عقلها وقلبها لتستقبل الهواء النقى ، وهى لا تعبد القديم لقدمه لكنها تعتصر ما فيه من رحيق يصلح لدفعها قدما وللسير بسفينة البشرية الى الامام ، وليست محافظة تحافظ على النظام القائم وتبقى عليه كما هو ، ولكنها ثورية تقدمية : تدرك الوضع الراهن بالفكر وتقيمه بالعقل وتزيل منه ما لا يساير العقل والتقدم • ومن هنا فان هيجل ، كما يقول « لورد هولدين •• Haldane » بحق : « هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى عصرنا الراهن •• » (٦٥) •

امام عبد الفتاح امام

مراجع البحث

1 — H. D. Aiken : The Age of Idelogy P. 76 (Mentor Book New York. 1955).

٢ ــ فعــل نفس الشيء « وليم جيمس W. James » في الولايات المتحدة رغم اعترافه بأنهم « أبناء عاقون لهيجل » ! ــ فقاد حملة مماثلة ضد النفوذ الهيجلي في أمريكا الذى مثله « جوزيا رويس J. Royce .. » وغيره من الفلاسفة المثاليين ــ قارن : الترجمة العربية لمقال مور السالف الذكر بعنوان « دحض المثالية » بقلم الدكتور أحمد فؤاد كامل وهو العدد الثامن من سلسلة النصوص التى تصدرها دار نشر الثقافة ــ القاهرة ١٩٧٦ ــ وانظر أيضـا :
W. Kaufmann : Hegel : Rinterprectation, Texts, and Commentary. P. 288 Boubloday a Comp. N. Y. 1965.

٣ ــ الاستاذ محمد مفيد الشوباشي : « الفلسفة السياسية » ص١٢٧ دار الكشاف ببيروت عام ١٩٥٥ · وراجع كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٣٢٠ وما بعدها ــ دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨

4 — O. Yakhot : " Dialectical Materialiam " P. 128

٥ ــ سوف نناقش هــذه الآراء بشيء من التفصيل في الكتاب الذى نعده عن الفلسفة السياسية عند هيجل · ولكن يكفي آن نقول الآن أن صورة هيجل السياسية ظلت في المؤلفات الانجليزية ، بصفة خاصه ، بالغة السوء الى أن ظهرت الدراسات الحديثة التى تنصف هيجل في سبعينات هذا القرن وفي استطاعتنا أن نسوق مثلا كتاب « بوبر » : « المجتمع المفتوح » الذى كتبه وهو في ذهنه مهاجمة الفلسفة السياسيه عنــد هيجل بالذات ، وربما كان بوبر مسئولا الى حد كبير عن ترويج كثير من الافكار الخاطئة عن هيجل · وقارن أيضا كتاب مؤرخ كبير هو : « هربرت فيشر » تاريخ أوربا في العصر الحديث ترجمة الاستاذ نجيب هاشم ص ٢٠٢ ــ ٢٠٣ .. الخ ·

ولقد عبر عن هذه الآراء الخاطئة نفسها « برتراند رسل » في كتــابه « مقالات لا تروق · Unpopular Essays P. 22 » ــ وأيضا الفصل الذى عقده رسل عن هيجل في كتــابه « تاريخ الفلسفة الغربيــة » من ص ٧٥٧ حتى ص ٧٧٣ History of Western Philosoply ــ وجود · في كتابه « مرشد لى الفلسفة والسياسة C. E. M. Joad : Gaide to Philoso. and Politics P. 594 ، وكثيرون غيرهم

6 — B. Bosanquet : The Philosophical Theory of the State P. 229 - 230 London - Macmillan 1958.

وراجع أيضا مقالنا : « فلسفة الحق لهيجل » مجلة تراث الانسانية ــ العدد الثالث من المجلد الرابع ·

7 — K. Popper : The Open Society & its Enemies " Vol. P. 25.

8 — B. Bosanquet : op. cit. P. 229

٩ ـ راجع كتابنا : « المنهج الجدلى عن هيجل » ـ دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ لا سيما الفصل الثانى من الباب الرابع من ص ٣٦٧ الى ص ٤٠٤ ٠

١٠ ـ قارن مقولة اللامتناهي الحقيقى واللامتناهي الفاسد فى كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٧٩ حتى ص ١٨٢ ٠

11 — Hegel : Science of Logic " Eng. Trans. by W. H. Johnston & Struthers Vol. 1 P. 168 George Allen London 1951. and Encyclop of Philosophical Sciences, Eng. Trans. By Wallace P. 178.

12 — Ibid .

13 — Hegel : " Encyclop. of Philosophcal Sciences ," Eng Trans. by W. Wallace Vol. 1 (81) z.

14 — Hegel : Science of Logic Vol. P. 168.

١٥ ـ هربرت ماركيوز : « العقل والثورة » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٤٣ ـ الهيئة العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠ ٠

١٦ ـ قارن الدكتور زكى نجيب محمود « ديفيد هيوم » ص ٣٤ ـ ٣٥ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٨ ـ وقارن أيضا النص رقم واحد فى نهاية هذا الكتاب ص ١٧١ وما بعدها ٠

١٧ ـ قارن هـ٠ ماركيوز « العقل والثورة » ص ٤٤ وأيضا ص ١١٧ وكذلك ص ١٢٥ ٠

١٨ ـ امام عبد الفتاح امام : « ثورة السلب » مقال بمجلة الفكر المعاصر العدد ٦٨ أكتوبر ١٩٧٠ ـ وقارن أيضا مقدمتنا للترجمة العربية لكتاب هيجل « محاضرات فى فلسفة التاريخ » دار نشر الثقافة القاهرة ١٩٧٢

١٩ ـ محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل ـ الجزء الاول ص ١٧٦ ٠

٢٠ ـ المرجع نفسه ، ص ١٣٨ ٠

٢١ ـ نفس المرجع ، ص ١٧٧ ٠

٢٢ ـ المرجع نفسه ٠

23 — K. Popper. The Open Society , " Vol. P. 28

٢٤ ـ قارن ذلك بالتفصيل فى كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢١ وما بعدها ٠

25 — W. Kaufmann : The Hegel Myth and Its Method in " Hegel A Collection of Critical Essays " P. 21 (Anchor Book 1972)

26 — Hegel : Philosophy of Right " Eng. Trans. by T. M. Knox P. 236 (Oxford - 1942).

27 — Ibid, P. 242

28 — Ibid. P. 66 - 74

29 — Ibid. P. 242.

30 — Ibid.

31 — Ibid, P. 307

32 — Ibid, P. 10 - 11

33 — Ibid, P. 14

34 — R. Schachet : " Hegel on Freedom " in Hegel A Collection of Critical Essays " P. 290.

35 — Hegel : Philosophy of Right P. 20

٣٦ ـ محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ٨٦ .

٣٧ ـ نفس المرجع ص ٨٤ .

٣٨ ـ المرجع نفسه ، فى نفس الصفحة .

39 — Hegel : Philos. of Right P. 43

40 — Ibid P. 43 - 44.

41 — Ibid.

42 — Ibid.

٤٣ ـ هـ. ماركيوز « العقل والثورة » ص ٢٠١ .

44 — Hegel. Philos. of Right P. 41

٤٥ ـ دكتور زكريا ابراهيم : « هيجل أو المثالية المطلقة » ص ٢٢٨

٤٦ ـ قارن ماركيوز فى كتابه السالف ص ١٩٤ ـ ١٩٥

47 — Ibid. P. 44

48 — Ibid : P. 239

49 — Ibid : P. 236

50 — Ibid.

51 — T. M. Knox (Notes - 18) P. 322

٥٢ ـ محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ١٠٥ من الترجمة العربية .

٥٣ ـ نفس المرجع ص ١٠٤ .

٥٤ ـ ول ديورانت : « قصـــة الفلسفة » ترجمـة الدكتور فتح الله المشعشع ص ٣٩٣ ـ مكتبة المعارف ببيروت ـ الطبعة الثانية عام ١٩٧٢ .

55 — Hegel : The Philosophy of Right P. 10

56 — Ibid.

57 — Hegel : Ency. (6) - Wallace P. 11

58 — Ibid : (142) - Wallace, P. 257.

59 — Hegel : Philos. of Right P. 283.

60 — Ibid : P. 279.

61 — W. Kaufmann : op. cit. P. 37.

٦٢ ـ هربرت ماركيوز « العقل والثورة » ص ٣٥ .

٦٣ ـ نفس المرجع فى نفس الصفحة .

64 — S. Avineri : Hegel's theory of the Modern State P. 126 - 187 Combridge Univer. Press 1972.

65 — Qouted by H. Haldar : " Neo - Hegelianism " P. 143.

القســـم الثـــانى

الدراســـات الاجتماعيـــة

اولا : فى النظريات الاجتماعية

الحضارة العربية

د . قيس النوري

كلية الاداب - جامعة بنغازي

مقـــــــدمة :

قبل البدء ببحث الحضارة والتغير يجدر التعريف باهم سمات عـــلم الانسان Anthropology الذى يعنى بهذا الموضوع قبل العلوم الاخرى ٠ والملاحظ من استعراض الاتجاهات الاساسية الجارية فى هذا الاختصاص أنه يتميز عن بقية الحقول الاكاديمية بصفتين :

١ ـ أولاهما : تركيزه على دراسة الكائن البشرى من الناحيتين الحيوية Biological والاجتماعية(١) باعتبار الناحية الاولى قد سبقت الناحيـــة الثانية وكانت شرطا تمهيديا لها ٠ فالتركيب البايولوجي للانسان وما يوفره له من استعدادات جسمية وعصبية وذهنية يمثل أساسا لا يستغنى عنه لمعرفة الحقيقة الكلية للانســان ، خصوصـــا وأن البحث الانتروبولوجى المعاصر بجانبيه الحضارى والطبيعى قد كشف بوضوح عن ترابط هذين الجانبين فى التحليل النهائى ٠ وبديهى أن انفراد الانسان فى امتلاك الحضارة culture دون الكائنات الحية الاخرى يعزز القول بوجود علاقة بين التركيب الفريد لهذا الكائن وبلوغه مستوى النظام الحضارى المعقد ٠ ومعروف أن العـــلوم الاجتماعية الاخرى تهمل الوجه الحيوى للانسان متذرعة بانعدام الصلة بينه وبين الحقيقة الاجتماعية Social Reality

٢ ـ أما ثانى صفات علم الانسان فهى اتخاذه الحضارة(٢) منطلقـــا رئيسيا لفهم النظم الاجتماعية وعمليات السلوك البشرى فى حالتى الاستقرار النسبى والتحول الحركى ٠ ولم تكن العلوم الاجتماعية الاخرى لتعنى بهذا المفهوم ، حتى تحقق لعلم الانسان خلال القرن الماضى تطويره بفضل البحوث الميدانية التى أجريت فى أصقاع العـــالم المختلفة ، ونتيجة لتزايد الاهتمام بدراسة الحضارة ظهر تيار قوى فى الجامعات الامريكية والاوربية دفع الباحثين الى اعادة النظر فى كثير من الاراء والتعميمات السابقة عن المجتمعات غـــير الاوربية لتنافرها مع واقع هذه المجتمعات الذى شوهته بعض تلك التعميمات ٠

تحديد مصطلح حضارة :

على الرغم من الاهمية الكبيرة لدقة اللغة العلمية فان هنـــاك تارجحا ملحوظا فى استعمال الباحثين لكثير من المصطلحات الاساسية فى البحوث الاجتماعية · ويظهر هذا التأرجح وعدم الثبات فى استعمال الكتاب العـرب لمصطلحى (حضارة) و (ثقافة) فى ترجمتهم لكلمة « Culture » الانجليزية وأى استعراض موضوعى لاستعمالات هذه الكلمة الاجنبية فى بحـــوث المختصين فى علم الانسان والاجتماع يؤدى الى الاقتناع بأن كلمة حضارة هى الصق بالمعنى العلمى للمصطلح الاجنبى المذكور ·

أما الاسباب التى تبرر تفضيل كلمة حضارة على كلمة ثقافة فى وصف معنى Culture (كأسلوب حياة المجتمع فى جوانبه المادية والمعنوية)(٣) فهى كما يأتى :

١ ـ الحضارة هى النظام الكلى الشامل الذى يحدد ويوجه واقـــع الحياة الاجتماعية للمجتمع بصرف النظر عن درجة تقدمه أو تأخره ·

وبهذا يصبح استعمال المصطلح حياديا منفتحا عـــلى كافة المجتمعات ما دامت هذه تملك تراثا حضاريا مر فى فترات ازدهار وفترات خمـــول · وليس هناك من مجتمع بشرى خلا تاريخه من هذا التذبذب الحضارى بين الصعود والهبوط ـ التاريخ العربى ـ الصينى ـ الهندى ـ الاســـبانى ـ الانجليزى ـ الفرنسى ـ التركى ـ الفارسى ـ هى أمثلة ساطعة على ذلك ·

٢ ـ الحضارة لا تكتفى بمعناها الواسع فى وصف حياة المجتمع فى ثبوتها فقط بل وتغطى حياة المجتمع فى حركتها وتغيرها تاريخيا · وهى لهذا أكثر مرونة وأشمل من الثقافة التى لا تصلح لاستيعاب وصف التغير الزمنى لهذه الحياة بكل أبعادها وجوانبها · والنقص فى كلمة ثقافة يظهر حتى فى عجز استعمال من يفضله من الباحثين فى البحوث التعاقبية Diachronic Studies اى دراسات التغير الاجتماعى والاقتصادى والسياسى على الرغم من أن هذا الصنف من الدراسات يرتبط بنفس المعنى للمصطلح الاجنبى المذكور ·

٣ ـ الحضارة للمجتمع هى كالشخصية للفرد · وكما أن لكل فـــرد شخصية ولا يجوز القول أن لبعض الناس شخصية ، كذلك لكل مجتمع حضارة وليس من الواقع أن تنفى الحضارة عن بعض المجتمعات بأن يقال المجتمعات غير المتحضرة ، وتحصر فى بعضها الاخر الذى ينعت بالتحضر ·

٤ ـ اذا كانت كلمة حضارة تخلو من الخصوصية الفردية والفئويـــة

والطبقية وهى لهذا أرحب علميا وأشمل وصفيا فان كلمة ثقافة بحكم تراثنا اللغوى المتداول قد أصبحت من خصائص طبقة صغيرة من الناس يتمتعون بمستويات فكرية ومعرفية عالية نسبيا بالقياس للكثرة الكاثرة من الاميين وشبه المتعلمين الذين يشكلون الغالبية الكبرى من سكان مجتمعنا ولهذا فنعت (مثقف) لا يصلح لوصف مجتمع بكامله بل لمقطع من المجتمع •

٥ ـ ان المعنى الخلدونى الضيق الذى حصر الحضارة فى حياة سكان المناطق الزراعية المستقرة بوصفها تختلف عن حياة سكان البداوة فهو لا يمكن أن يبقى ملائما فى عصرنا الحاضر بل يحتاج الى توسيع • هذا مع العلم أن هناك الكثير من المجتمعات التى تمارس الزراعة وتقطن وحدات سكنية ثابتة وتعقد صفقات تجارية باستمرار (كمجتمعات الهنود الحمر فى سواحل كندا الغربية وكثير من جماعات جزر ميلانيزيا وبولينيزيا وعايكرونيزيا فى جنوب غربى المحيط الهادى) لا تزال تفتقر الى التعليم المدرسى والتقنية الالية وتعانى من الخرافة • فهل يمكن والحالة هذه تطبيق المعنى التقليدى للحضارة على مثل هذه المجتمعات كما هو مطبّق على المجتمعات الاوربية الصناعية المتطورة لمجرد تماثلها فى صفات سطحية معينة كممارسة الزراعة والتجارة والاستقرار فى السكنى • فالاستيطان فى مكان ثابت والسكنى فى بيوت من الاجر أو الطابوق أو الخشب والتبادل التجارى للمنتجات هى خصائص لا تكفى لخلق النظام الحضارى بمعناه الذى يريده أتباع المعنى الخلدونى ، لان الكثير من المجتمعات التى تتوفر فيها هذه الخصائص تعانى من التأخر فى جميع مجالات حياتنا وهى أبعد ما تكون عن مستوى الرقى التقنى والصناعى للمجتمعات الغربية •

٦ ـ اذا كان ضروريا العثور على مصطلح ما يشير الى (العمران) فى معناه الخلدونى فان كلمة مدنية Civilization يمكن أن تحل محل كلمة حضارة باعتبارها مصطلحا ملائما لوصف نوعية خاصة من الحضارات كالتى حققت درجات عالية من التقدم فى مجالات التكنولوجيا والعلوم والاقتصاد والتجارة والفن والعمارة • فلو اتفقنا على استعمال مصطلح مدنية فى هذا السياق نكون قد حققنا قدرا مناسبا من الدقة فى وصف الخصائص النوعية qualitative characteristics للمجتمعات المتطورة على أساس تقدمها المادى والعلمى • ولا شك أن ذلك يجنبنا المشاكل التى يمكن أن تنجم عن استعمال مصطلح (حضارة) فى تقويم مستويات التقدم ما دامت الحضارة تحتوى على النواحى المادية والمعنوية وهى بالتالى يصعب قياسها بالسهولة التى يمكن أن تقاس بها درجات المدنية • فالمقارنة بين السيارة والعربة مثلا يمكن أن تؤدى الى اعتبار السيارة أكثر تقدما من العربة باعتبار الاثنين يمثلان درجتين متفاوتتين للتكنولوجيا التى تمثل الوجه المادى للحضارة ، ولذا

فاعتبار السيارة دليلا على المدنية هو شيء مقبول • ولكن ليس بالامكان مقارنة النظم القرابية أو الزعامية أو الزواجية أو التربوية في حضارات مختلفة لغرض تحديد درجات تقدمها كما فعلنا في مقارنة السيارة والعربة • ذلك لان هذه النظم هي ذات طبيعة معنوية خلقية عقيدية لا تخضع للقياس الموضوعي الدقيق الذي تخضع اليه الجوانب المادية •

نخلص مما تقدم الى أن هناك ثلاثة مصطلحات تشير الى أصناف مختلفة من النظم التي تحدد الحالات المختلفة للوجود البشري •

١ ـ الحضارة وهي أكثر النظم اتساعا وشمولا ما دامت تضم جميع القواعد والمعارف والعقائد والوسائل العملية التي يستعين بها المجتمع في مواجهة البيئة الطبيعية وفي تنظيم علاقة أعضائه ببعضهم وعلاقته بالمجتمعات البشرية الاخرى وفي تحديد مواقفه من حاضره وماضيه ومستقبله •

٢ ـ المدنية : وتمثل نوعية خاصة من المجتمعات التي قطعت أشواطا بعيدة في مجالات التكنولوجيا والميادين العلمية النظرية والتطبيقية وحقول التجارة والاقتصاد والفنون والعمارة •

٣ ـ الثقافة : وتشير الى المكتسبات المعرفية والفكرية والفلسفية التي تحرزها (الطليعة) الواعية أو فئة من الافراد ، ولا شك أن المثقفين يمثلون نسبة من المجتمع وليس المجتمع بكامله ويحتلون منزلة فكرية لا تتساوى مع منزلة المتعلمين •

مبادىء حضارية :

علم الانسان ـ كما أشرنا ـ يعني قبل كل شيء بدراسة الحضارة بصورة مكثفة من جميع زواياها ومقارنة أشكالها تعاقبيا Diachronically وتزامنيا Synchronically والبحث عن القوانين المتحكمة في حركتها لاستخلاص الحقائق العمومية المشتركة التي تنطبق على المجتمعات البشرية كلها •

وقد تمخضت الدراسات الانثروبولوجية الميدانية والنظرية عن الحضارة عن عدد من المبادىء التي أصبحت أسسا عامة يلتزم بها الباحثون في معظم الاختصاصات الاجتماعية ، ومن أهم هذه المبادىء •

١ ـ التكامل الحضاري Cultural integration •

ان الحضارة ليست أجزاء متناثرة تعمل بصورة مستقلة أو منفصلة عن

بعضها بل تمثل تركيبا تترابط أجزاؤه ترابطا عضويا(٤) . أن ادراك هذا المبدأ يساعد على تحقيق فوائد علمية هامة . فهو يجعل تحليـــل أية ظاهرة اجتماعية يتم على أساس مناقشتها من زاوية صلتها بعدد من العلاقات بدلا من فحصها فى ضوء علاقة واحدة . فنظام الزواج مثلا فى اطار هذا المبدأ تستدعى دراسته تسليط الضوء على ارتباطه بعدد من النظم الحضارية الفرعيـــة أو المؤسسات institutions كالقرابة والاقتصاد والقضاء والزعامة أو السلطة والعقيدة الدينيـــة .

على أن مبـــدأ التكامل الحضارى لا يعنى أن حضارة المجتمع تخلو من النواقص أو أنها فى حالة من الاستقرار المطلق أو التوازن الكامل . فالحضارة تتغير وتتحول أنماطها Patterns وتتعرض للازمات والمشكلات التى تسبب للمجتمعات درجات مختلفة من المعاناة . غير أنه مـــع حقيقة التغير والتحول والنقص فان الحضارة تميل الى الترابط والاتحاد فى الزمن الطويل أكثر من ميلها للتفكك والتحلل .

٢ ـ الاســـتمرارية :

الحضارة حصيلة التجارب التاريخية الطويلة التى مر خلالها المجتمع ـأى مجتمع ـ والتى اتخذت شكل المعارف والاتجاهات الفكرية والاساليب العملية. ويطلق على الاستمرارية هذه بعملية التراكم الحضارى Cultural accumulation على أن عمق التراكم الحضارى يختلف فى المجتمعات بحسب درجة توفر امكانات حفظ التراث . ففى المجتمعات التى عاشت حقبا طويلة من الحياة البدائيـــة والقبلية حيث تشيع الامية وتندر المكتبات والمتاحف ومراكز الوثائق والسجلات يعتمد التراكم الحضارى على ذاكرة الاجيال والفولكلور الشعبى الذى يتم انتقاله شفهيا بين جيل الاباء والابناء فالاحفاد عن طريق التربية البيتية .

وتتبدل هذه الصورة فى المجتمعات المتطورة حيث تستثمر وسائل جديدة فى البحث عن التراث الحضارى بأشكاله المـادية والمعنوية وفى حفظه وربطه بالحاضر والاستفادة منه فى المجالات المختلفة .

ان ذلك يجعل النظرة التاريخية فى المجتمعات غير المثقفة أو الامية تميل الى الضحالة والسطحية ، بعكسها فى المجتمعات المتطورة أو المثقفة حيث تساهم وسائل الحفظ الحضارى فى توسيع التراث الحضارى وتراكمه وتحول دون ضياعه أو نسيانه .

٣ ـ القسرية الحضارية :

لما كانت الحضارة حصيلة النقل عبر الاجيال ، فهى تعتمد بشكل أوبآخر على التلقين والفرض عندما يقوم أعضاء جيل الاباء بتثبيت أنماطها فى شخصيات الابناء عن طريق التنشئة الاجتماعية • فالطفل فى جميع المجتمعات يتعرض الى درجات متفاوته من الضغط العائلى والاجتماعى لكى يتعلم الانماط الاساسية للتفكير والسلوك التى يتمسك بها مجتمعه • وليس هناك مجتمع فى العالم يعطى الطفل حرية الاختيار بين قبول القواعد الاجتماعية السائدة أو رفضها ما دامت هذه القواعد التى تلقن اياه تعرض على أنها واجبة ومطلوبة • وغالبا ما يصاحبها التهديد بالعقاب عندما تخرق أو تهمل ، الامر الذى يجعله يدرك طبيعتها القسرية • ولا يقتصر هذا الضغط على عملية التربية بل يتعداها الى مجالات الرقابة الاجتماعية التى يتعرض اليها الراشدون والتى تتجسد فى النقد الاجتماعى الذى يواجهه المنحرفون منهم وما ينتج عن ذلك من أضرار مادية أو معنوية تلحق بهم كالمقاطعة الاجتماعية والنبذ الاجتماعى ، والحرمان من المساعدات الاجتماعية التى يحرم منها المسخوط عليهم اجتماعيا • وقد يصل الردع بالنسبة للمارقين والخارجين على القيم الاجتماعية الى درجة العقاب الصارم كالنفى والاعدام •

٤ ـ الطبيعة القيمية والنفسية :

ان الحضارة وان كانت تعتمد فى بداية غرسها على الضغط والقسر الاجتماعيين ، الا أنها فى نهاية عملية التنشئة الطفولية تصبح جزء لا يتجزأ من الحالة النفسية والذهنية لاعضائها • وتدعى هذه العملية بالاستدخال أو الاستبطان internalization • ويبدو أن بلوغ مرحلة الاستدخال يجعل أنماط الحضارة تتخذ شكل المواقف(٥) القيمية Value attitudes التى تتكرر فى السلوك اليومى للافراد تلقائيا وبصورة هى أقرب الى اللاشعور منها الى الوعى والتكلف • ان استحواذ القيم على ميول الافراد وتصرفاتهم دفع بعض الباحثين الى اعتبار الحضارة (طبيعة ثانية) Second nature للانسان بعد طبيعته البايولوجية أو الحيوية •

على أن استدخال القيم لشخصية أعضاء المجتمع لا يعنى أن سيطرتها على السلوك تكون مطلقة بل ان هذه السيطرة هى فى الغالب دون درجة الكمال ولكنها كافية لجعل انحراف السلوك أقرب الى الاستثناء منه الى القاعدة ، كما لا يجوز القول بامكانية اعتماد المجتمع كليا على عملية الاستدخال القيمى فى تنظيم علاقاته الاجتماعية بل لابد له من مزاوجة هذا الاعتماد باللجوء الى الرقابة والضغط الاجتماعيين • فضبط النفس Self - control الداخلى لا يكفى وحده لتحقيق الضبط الاجتماعى حيث الحياة الاجتماعية •

٥ ـ الطابع الحركي :

ان أبسط مراجعة لاية حضارة قديمة أو حديثة تكشف بصورة لا تقبل الشك عن التحولات التي طرأت عليها مهما كانت كبيرة أو طفيفة • فالحضارة اذن هي نظام مبتدل في الزمن الطويل وقد تتعرض لتحولات سريعة تحصل في فترات قصيرة نسبيا كما هي الحال في الثورات الصناعية والسياسية التي وقعت في أوربا في القرن التاسع عشر والتي تقع حاليا في مجتمعات العالم الثالث • ويتجسد الطابع الحركي للحضارة في البحوث الانتروبولوجية أكثر مما في بحوث أصحاب الاختصاصات الاخرى ، وذلك لان علماء الانسان درسوا بصو رة ميدانية دقيقة وتفصيلية كل جوانب الحضارات البدائية عندما كانت تحت سيطرة الاستعمار وهي ترزح تحت ارزاء التخلف والحرمان ، ثم عادوا فدرسوها بعد تحررها السياسي وقد تحولت انماط حياتها الاجتماعية بشكل سريع وجوهري • ولا شك أن هاتين الصورتين تعكسان أعلى درجات التغير التي يندر أن نلمسها في المجتمعات الغربية لان ما طرأ من تغير في هذه المجتمعات خلال القرنين الماضيين يبدو قليلا عند مقارنته بالتحولات الهائلة التي حصلت في مجتمعات العالم الثالث أو المجتمعات النامية •

٦ ـ الترشيح الانتقائي Selective Screening

ويعتبر هذا من المبادىء الهامة التي ترسخت في الاعراف العلمية الحديثة بفضل البحوث الانتروبولوجية • وهو يؤكد بحكم الملاحظة الميدانية المتكررة عالميا ـ على أن الحضارات الشعبية السائرة في طريق النمو لا تأخذ كل مايأتي اليها من الافكار والقيم والوسائل التقنية التي تغزوها من الحضارات المصنعة بل تنتقي بعضها وترفض أو تقاوم بعضها الاخر ، كما أن الاتصال الحضاري Cultuval contact بين المجتمعات لا يعني بقاء القيم المقتبسة على حالتها الاصلية ، بل أنها كثيرا ما تتعرض للتحوير والمواءمة Adaptation لكي تلائم قيم وأعراف المجتمعات التي تقتبسها • ان مبدأ الترشيح هذا قد أصبح من الاسس العريضة التي تعتمد عليها عملية التخطيط والتنمية في المجتمعات النامية ، لما يقدمه من خدمات للخبراء في استثمار المعلومات والخبرات الاجنبية بشكل ينسجم والتركيب القيمي والعقيدي والذوقي للمجتمعات التي يخططون لتطويرها • ويظهر ذلك بشكل خاص في الوكالات والمنظمات الاممية التي تسهم في اعادة تنظيم المجتمعات المتخلفة •

والجدير بالذكر أن الانتقاء الحضاري لا يجري بصورة واعية تماما بل يكون لا شعوريا في حالات كثيرة • وخير دليل على الجانب اللاشعوري في عملية الترشيح الانتقائي ان عملية الاقتباس قد تتمخض عن ظواهر جديدة لم

يكن المجتمع قد اختارها بل فرضت نفسها عليه كملحقات لبعض العناصر التى اقتبسها • فالتمدن urbanization الذى اختارته المجتمعات الزراعية مثلا جلب معه اليها ظاهرة الهجرة الى المدن وزيادة وقوع الجرائم ، وارتفاع درجة انتشار الطلاق ، وظهور الاحياء المزدحمة الفقيرة فى المدن ، وتفشى البطالة بين صفوف العمال المهاجرين من القرى الريفية ، وتفكك الاسرة ، وغيرها من الظواهر الاجتماعية السلبية التى لم تكن تقتبس عن وعى بل جاءت كتوابع غير مقصودة ملتصقة بعملية التمدن • على أن التخطيط العلمى المعتمد على البحث الميدانى الدقيق من شأنه التخفيف من حدة هذه الظواهر الجانبية السلبية •

٧ ــ الاساس الاجتماعى للحضارة :

ان سيادة ميل أعضاء المجتمع الى التآزر والتضامن الاجتماعى Social Solidarity ــ خصوصا فى المجتمعات الزراعية والرعوية التقليدية ــ قد فسحت المجال أمام علماء الانسان لدراسة الحضارة فى أعلى درجات ضبطها وتحديدها للادوار والمنزلات والعلاقات الاجتماعية • كذلك تتضح الطبيعة الاجتماعية للحضارة فى البحوث التى عالجت عملية الابتكار والاختراع وتأثر سرعة وانتشار المخترعات بنوع العلاقات المحيطة بمخترعيها والمنزلات أو المراكز Statuses التى يشغلونها •

كما سمحت دراسة الممارسات الجماعية كالطقوس الروحية والسحرية فى هذه المجتمعات لعلماء الانسان بالكشف عن الصورة الاجتماعية المركزة للحضارة ان فرص البحث الميدانى التى توفرت لعلماء الانسان والتى أظهرت العلاقة الوشيجة بين الحضارة والمجتمع لم تتوفر لغيرهم من المختصين الذين صاروا يعتمدون على البحوث الاثنوغرافية العديدة لفهم هذه العلاقة والاستعانة بها فى دراساتهم الاجتماعية والحضارية والنفسية فى المجتمعات الصناعية • وقد أصبح واضحا الان نتيجة لتلك الدراسات أن الحضارة هى هوية identity المجتمع الاولى التى تسبق فى أهميتها العنصر Race أو الموقع الجغرافى فى توليد الاختلافات الاساسية بينه وبين باقى المجتمعات ، ذلك لانها (أى الحضارة) تعكس وبصدق أبرز ملامح الشخصية القومية(٦) لاعضاء المجتمع بالنظر لتحسيدها الخصائص العامة التى تتمثل فى سلوكهم الاجتماعى [illegible] •

٨ ــ التكيف الحضارى البيئى :

ليس من شك أن حياة المجتمعات البدائية والتقليدية تظهر أعلى مستويات الصراع والتكيف البشرى ازاء عوامل البيئة الطبيعية • فالانسان البدائى قبل

اتصاله بتكنولوجيا العالم الغربي اعتمد على أبسط الادوات فى كسب معيشته وفى حماية نفسه ضد أخطار الطبيعة المختلفة · وواضح أن نجاحه فى الصمود أمام تحديات البيئة فى ظروفه الاقتصادية الحدية الصعبة لم يكن راجعا الى تركيب حيوى خاص بل الى النظم الحضارية التى استعان بها عبر العصور الطويلة ·

ان من يتعمق فى تفاعل الجماعات البشرية الحديثة ذات النظم الاقتصادية والتكنولوجية المختلفة ـ كجماعات الصيد والجمع والالتقاط ـ والبيئة الطبيعية القاسية أو الشحيحة ـ كالمناطق القطبية المتجمدة أو الصحراوية الحارة ـ يدرك الدور الهائل الذى لعبته وتلعبه الحضارة (حتى بأبسط أشكالها) فى ادامة حياة الجماعات والحيلولة دون نقراضها ، مما حدا ببعض علماء الانسان كالاستاذ مالنفسكى Malinowski الى وصف الحضارة بأنها الوسيلة العملية والنفعية الكبرى التى يستعين بها الانسان فى ضمان استمرار بقائه فى الطبيعة وفى اشباع حاجاته الاساسية ·

فالحضارة فى ضوء هذا التفاعل التكيفى هى بديل الغرائز التى ظلت الادوات الحاسمة فى حياة باقى الفصائل الحيوانية الاخرى عدا الانسان · ومن البديهى أن صورة التكيف البيئى فى المدن المتطورة ينقصها الكثير من خصائص تكيف المجتمعات البدائية والتقليدية البسيطة ، ما دام اعتماد الاولى على الالات الميكانيكية والالكترونية الحديثة المعقدة التى تجعل اتصال الانسان بالبيئة اتصالا غير مباشر ، الامر الذى يحول دون ظهور العلاقات المعقدة التى تبرز فى التكيف الحضارى للبيئة Cultuval ecology بالنسبة للمجتمعات الحديثة والبدائية · فالطقوس الغيبية والسحرية التى تواكب عملية صنع أو استعمال الوسائل والادوات الاقتصادية والتكنولوجية والدفاعية فى هذه المجتمعات تجسد قلقا نفسيا وذهنيا يندر أن تلمس له مثيلا فى وسائل التكيف المشابه فى المجتمعات الصناعية المتقدمة ·

٩ ـ النسبية الحضارية :

لقد عانت العلوم الاجتماعية والانسانية فى الماضى ـ ولا تزال تعانى بدرجة أقل ـ من النزعة المحلية التى تجعل الباحثين يفسرون ما يجرى فى المجتمعات الغريبة عنهم من زاوية القيم السائدة فى مجتمعاتهم · وقد أدى هذا الاسلوب الى تشويه الكثير من الحقائق التى تمت دراستها فى تقارير الباحثين من مختلف الاختصاصات · فتعدد الزوجات مثلا قد بدا للكتاب الغربيين بأنه نوع من التحلل الاسرى ، كما اعتبر كرم الضيافة فى البوادى نوعا من التبذير والاسراف الخالى من المنطق والعقل ، واعتبرت الصداقة الجارية بين الرجال ضربا من الانحراف السلوكى · ويبدو أن جميع هذه التصورات الخاطئة

قد نتجت من جهل الكتاب الغربيين لتفصيلات الظروف التاريخية والعوامل الاقتصادية والاجتماعية التى ولدتها ·

والملاحظ أن علماء الانسان كانوا ولا زالوا فى مقدمة المختصين الذين التفتوا الى ظاهرة التحيز العلمى الذى عرقل مهمة الباحثين فى اجراء بحوث حضارية مقارنة عن المجتمعات ذات الحضارات المختلفة · ونتج عن هذا الوعى مبدأ النسبية الحضارية(٦) Cultural Rlativism القائل بضرورة اخضاع دراسة الظواهر الاجتماعية والحضارية فى المجتمعات البشرية المختلفة الى الاطر الحضارية والقيمية التى تنظم حياة كل من هذه المجتمعات بدلا من اعتماد هذه الدراسة على قيم الباحث نفسه ، وتبرز أهمية هذا المبدأ فى علم الانسان بصورة خاصة وذلك لان المختصين فيه وأكثرهم فى مجتمعات غربية قد ركزوا جهودهم العلمية فى دراسة حضارات شديدة الاختلاف والتناقض مع حضارات مجتمعاتهم ، مما يستدعى وضع ضوابط علمية دقيقة تحول دون الوقوع فى التحيز وتكفل الموضوعية فى تحليل ووصف تلك الحضارات · فالنسبية الحضارية هى احد هذه الضوابط ·

المنظور الحضارى للتغير :

رغم أن الحضارة تتصف بالنمطية والاستقرار النسبى الا أنها تعرضت وتتعرض لتحولات كثيرة · والحديث عن الاستقرار Stability والتغير وان بدا للوهلة الاولى متناقضا الا أن تناقضه الظاهرى سرعان ما يبدد عند التعمق فى تفصيلات الموضوع · فالتراث اللغوى مثلا وهو من أبرز مكونات الحضارة يعكس لنا تواجد كل من الاستقرار والتغير النسبيين · وهذا يظهر فى استمرار البناء الاساسى للغة العربية (مثلا) من حيث النحو والصرف وفى ذلك درجة كبيرة من الاستقرار اللغوى · ومن جهة ثانية نلاحظ ظهور اتجاهات أدبية جديدة كالقصص المسرحية والشعر الحر وهى من بين الحركات الادبية التى تشير الى تحولات واضحة فى تراثنا الادبى · كذلك نلاحظ ازدواجية الاستقرار والتغير فى بقية جوانب واقعنا الحضارى كنظام الاسرة والقرابة والزواج والتنشئة الاجتماعية حيث نلمح أدلة على الاحتفاظ والاستقرار الحضاريين وعلى التحول والتغير فى الوقت نفسه ·

من هنا يظهر أن فى الحضارة نوعين من القوى بالنسبة لحركة التغير ، وهى القوى المحفزة للتغير والقوى المعوقة للتغير · ويبدو أن معادلة التحفيز والاعاقة تعمل بصورة متوازنة من شأنها أن تحول دون سيطرة أى من الطرفين على الاخر · فلو سيطر طرف قوى العرقلة لكانت النتيجة الجمود المطلق للحضارة والمجتمع وانعدام التغير ، وهذا أمر نادر الوقوع · ولو سيطر طرف التحفيز

تماما لضاعت الضوابط الحضارية ولاختفت الانماط العرفية بشكل يفقدالمجتمع هويته الحضارية Cultural identity وهذا ما يندر فى الواقع • على أن درجة التوازن لا تكون فى حالة كاملة ومتماثلة فى كل المجتمعات بل تختلف من مجتمع لاخر ومن زمن لاخر فى المجتمع نفسه •

ونظرا الى شمولية واحتواء الحضارة للواقع الاجتماعى لاى مجتمع وتغلغلها فى كل أجزائه ، فان أى تغير يحصل فى المجتمع لابد وأن يثير فيه رد فعل حضارى •

ويبدو أن ردود الفعل الحضارية التى تثيرها الافكار أو الوسائل الجديدة تقع فى ثلاثة أصناف عريضة •

١ ـ الرفض Rejection

ويشير هذا الصنف من الاستجابة الى عدم تأييد غالبية سكان المجتمع لمبدأ اقتباس الفكرة أو الوسيلة الجديدة • ويتدرج هذا الموقف بين الرفض القوى والمعارضة المعتدلة • ويظهر الرفض القوى عادة تجاه الافكار والمفاهيم العقائدية والخلقية الغريبة الوافدة عندما تكون متناقضة وبشكل سافر مع عقائد المجتمع ومعاييره الخلقية • ثم تخف درجة المعارضة بالنسبة للمبادىء التقنية العملية كما هى الحال فى تنفيذ الاساليب والخطط الادارية والتجارية والاقتصادية والتقنية • وهى ـ مع ذلك ـ عند اقتباسها من قبل المجتمع تتعرض لبعض التحوير والتعديل •

٢ ـ الحياد Neutrality

هناك حالات يتأخر فيها اتخاذ أى موقف ازاء المفاهيم الجديدة خصوصا عندما تبدو لسكان المجتمع خالية من المعانى والدلالات القيمية السلبية أو الايجابية فى ضوء مصالح الافراد القائمة • ان التخصص العلمى وتدرج المنزلات المهنية (مثلا) يندر أن تثير ردود مباشرة بين سكان الارياف لانعدام الصلة بينها وبين نظام قيمهم من جهة ولخلوها من المزايا والاضرار بالنسبة لهم •

على أن المواقف المحايدة فى مجالات الاتصال الحضارى والتغير هى حالات نادرة وغالبا ما يعتمد وقوعها على جهل الاعضاء نتيجة عزلتهم الحضارية لفترة طويلة نسبيا • غير أن هذه العزلة لم تعد ممكنة بحكم تزايد احتكاك الارياف والبوادى بالمدن •

٣ ـ القبـــول Acceptance

ويتضمن استعداد المجتمع للاخذ بفكرة أو وسيلة جديدة • والملاحـــظ في الدراسات الميدانية الانتروبولوجية المقارنة أن السلع والوسائل التكنولوجية التي اكتسحت المجتمعات النامية لاقت درجات من القبول هي أعلى بكثير من درجات التأييد التي لاقتها المبادىء والافكار الاجتماعية والايديولوجية • وليس أدل على هذا من اقبال الاسرة العربية الشديد على الادوات الكهربائية والالية المستوردة من أوربا وأمريكا بالقياس لمواقفها ازاء حرية المرأة ، والحرف اليدوية، والتخلي عن النسب العشائري وترك التحيز المحلي •

ان قبول الاشياء المادية بسرعة ودرجة أكبر من قبول المفاهيم والمبادىء المعنوية في المجتمعات النامية أدى الى ظهور ما يسمى بالتلكؤ أو (التخلف الحضاري)(٨) Cultural lag • فالاخذ بفكرة نظام المصنع مثلا يعتمد على اتقان استعمال المكائن الالية من جهة وعلى التزام الشغيلة بقواعد جديدة تتضمن الضبط والاعتراف بتدرج المراكز الادارية والتنظيمية ودقة العمـــل والالتزام بالمواعيد • فاذا وجدنا أن لياقة الشغيلة عالية في استعمال وادارة المكائن والالات وواطئة في تنفيذ النواحي الادارية والتنظيمية والاجتماعية فان ذلك يعكس تخلفا حضاريا ، وحالات التخلف الحضاري لا تقتصر على بعض مؤسسات المجتمع بل تكاد تشملها كلها • فهي تظهر في الاسرة وفي الدوائر الحكومية والمراكز العلميـــة والتعليمية والمنظمات السياسية والاقتصــــادية والترفيهية •

مصادر التغير :

الحضارة كما ذكرنا هي الارضية الشــــاملة التي ينطلق منها السلوك الاجتماعي في حالتي الاستقرار والحركة • واستعراض المسيرة الحضاريـــة للانسان منذ أقدم العهود وحتى هذا الوقت يكشف عن مصــــدرين رئيسيين للتغير هما الاتصال والاختراع •

أولا : الاتصال الحضاري Cultural Contact

الاتصال الحضاري معناه احتكاك جماعتين ـ على الاقـــل ـ مختلفتي الحضارة ببعضهما لفترة مناسبة من الزمن وتأثر احدهما أو كليهما قيميا أو تكنولوجيا نتيجة لهذا الاحتكاك • ان استعراض التاريخ الحضاري للامم يكشف عن الاثار العميقة التي تمخضت عنها اتصالاتهما الحضارية ببعضها فالامـــة العربية أثرت في حضارات العالم في عهود نشاطها العلمي والادبي والفني

خصوصا فى الفترة العباسية والاندلسية · وكذلك أثرت الحضارات الاوربية فى العالم عقب الثورة الصناعية · على أن الاتصال الحضارى القائم على انتشار الافكار سلميا لم يكن الشكل الوحيد الذى اتخذه احتكاك المجتمعات بل كان الى جانبه الاحتكاك المسلح الذى رافق عملية الغزو الاستعمارى الاوربى لقارات العالم · ومن أبرز خصائص هذا الغزو تدخله السافر فى حياة الجماعات المغزية وفرضه قيما واعرافا غريبة عليها دون مراعاة لظروفها التاريخية والعقائدية ·

ان عملية الاتصال فى الوقت الحاضر وبعد استقلال مجتمعات (العالم الثالث) أصبحت تسير على أساس احترام السيادة الوطنية وبتحفيز من الرغبة في تبادل المنافع · ولعل البعثات العلمية والوفود الثقافية والاقتصادية والاعلامية والمؤتمرات والندوات الفكرية المختلفة هى أبرز أشكال الاتصال الحضارى الجارى فى عصرنا الحاضر ·

ويبدو أن الاتصال الحضارى يحقق نتائج مختلفة ودرجات متفاوته من التأثير اعتمادا على عدد من العوامل ومن أبرزها :

١ ـ درجة التشابه · عندما تكون هناك قواسم حضارية مشتركة بين مجتمعين كاشتراكهما فى عقيدة دينية واحدة أو التماثل فى المعايير الاخلاقية الاساسية فان ذلك يجعل تأثرهما ببعضهما أكثر منه بين مجتمعين يختلفان قيميا وعقيديا ·

٢ ـ درجة الانفتاح الحضارى · لا شك أن المجتمعات التى تعرضت طويلا الى تجارب الاحتكاك بالعالم الخارجي تكون أكثر استعدادا لاخذ ما يناسبها من الافكار والوسائل الجديدة بالمقارنة مع المجتمعات التى عانت من العزلة الحضارية لفترة غير قصيرة · وضعف الاحتكاك بالمجتمعات الاخرى من شأنه أن يولد نوعا من الانغلاق الحضارى ·

٣ ـ عدم التكافؤ التمدنى · عندما يقع احتكاك بين جماعتين احدهما أكثر تقدما من النواحى التكنولوجية والاقتصادية والعلمية من الثانية فان تأثير الاحتكاك يكون من جانب الاكثر تقدما فى الاقل تقدما ، وهذا ما نلاحظه فى العالم الثالث حيث يشتد تأثير الحضارة الاوربية الصناعية ·

٤ ـ التفاوت السكانى · يبدو أن الحضارات المؤثرة لا تعتمد على التكنولوجيا والايديولوجيا فحسب ، بل وتحتاج الى دعم سكانى يسهل عملية انتشار أفكارها خارج حدودها · فمقارنة تأثير حضارة كل من فرنسا

ولوكسمبرج (مثلا) يكشف عن أن حجم سكان الاولى الاكبر جعل للحضارة الفرنسية تأثيرا أوسع من حضارة المجتمع الثانى الصغير جدا • على أن كثرة العدد ليست وحدها مسئولة عن دعم التأثير الحضارى للمجتمع بل لابد من توفر عوامل أخرى ايجابية منها التقدم التكنولوجى والعلمى والغنى فىالموارد الطبيعية الضرورية وتوفر الوحدة القومية •

٥ ـ الازمات • ان استعداد المجتمع للاخذ عن المجتمعات الاخرى يتأثر بظروفه السائدة أثناء وقوع الاحتكاك • فلو كان المجتمع يعانى من أزمات (حادة) كالمجاعات أو البطالة أو الاوبئة فان رغبته فى اقتباس الوسائل الكفيلة بمعالجتها تكون أكبر مما هى عليه فى أوقات الرخاء وانعدام الازمات •

وتجدر الاشارة الى أن الاتصال الحضارى يختلف من حيث عمق العلاقات التى ترافقه ومدى الاثار النفسية والاجتماعية التى تتمخض عنه وهناك صنفان أساسيان يمثلان حالات الاتصال التى وقعت وهما :

١ ـ الانتشار الحضارى (٩) • Cultural diffusion

وهو الصنف الذى طغى على الجزء الاكبر من تاريخ البشرية ، ويشتمل على انتقال وانتشار الافكار والاساليب الحضارية المختلفة من مجتمع الى آخر ولا مبالغة فى القول أن الانتشار الحضارى كان من أهم عوامل اتساع رقعة استعمال المبادىء المبتكرة والمخترعات فى العالم • فتلك المبادىء والمخترعات لم تظل محصورة فى الاقاليم التى ظهرت فيها بل خرجت منها بفضل عملية الانتشار الى مجتمعات كثيرة اقتبستها وأصبحت جزء من حضاراتها • وخير مثل على ذلك هو الكتابة الرمزية التى انبثقت أصلا من الرموز المسمارية التى ابتكرتها الحضارة السومرية أصبحت المبدأ الاساسى الذى تعتمد عليه معظم لغات عالمنا المعاصر نتيجة انتشارها من موطنها الاصلى • كذلك مبادىء تدجين الحيوانات والزراعة وبناء القرى والمدن والتنظيم السياسى والادارى والتشريعات القانونية ترجع فى أصلها الى حضارات المشرق العربى القديم ـ بلاد الرافدين والنيل والشام ـ وهى كما نرى قد أصبحت من ممارسات أكثر مجتمعات العالم لاقتباسها لها •

على أن الانتشار الحضارى ينبع من درجات ثانوية من الاتصال وهو لهذا لا يؤدى الى قيام علاقات اجتماعية عميقة بين المجتمعات التى يعبر حدودها كما لا تكون الاثار النفسية التى يتمخض عنها قوية ما دام يتخذ شكل الاتصال غير المباشر أو المتقطع •

٢ ـ التحاضر Acculturation

يمثل هذا الصنف درجة أقوى من الاتصال الحضارى اذا ما قورن

بالانتشار • والتحاضر معناه احتكاك مباشر ومتفرع يجـــرى بين مجتمعين مختلفى الحضارة ولفترة طويلة • ويبدو أن أقوى اشكال التحاضر هـــو الاحتكاك الذى وقع بين المجتمعات الغربية والمجتمعات التقليدية البسيطةأثناء فترة الاستعمار الاستيطانى كما تشير البحوث الانتروبولوجية الميدانية عن جزر الاوقيانوس OCEANIA ومجتمعات كثيرة فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية •

ومن أبرز ملامح التحاضر هو تسلط الجماعات الاستعماريةعلى الجماعات التى غزتها ، وقد نتج عن هذا التسلط تغير الكثير من جوانب حضاراتسكان المناطق المغزية وتبدل العديد من قيمها وأعراقها وأمام ضغط القيم الغازية • وتلاحظ أعمق نتائج التأقلم الحضارى المعاصر فى التأثير الحضارى الاسبانى فى أقطار أمريكا الجنوبية • ومن أهم آثار التسلط الاستعمارى هى حركات التحرر الوطنى التى نتج عنها استقلال المستعمرات •

ومن الروافد الاخرى للتحاضر هى حركات الهجرة ونشوء دول قائمة على حضارات مختلفة • فالدول الحديثة فى أمريكا الشمالية والجنوبيـــة كالولايات المتحدة وكندا والبرازيل وفنزويلا تضم عدة جماعات حضاريـــة وقومية مهاجرة عاشت منذ وصولها حياة احتكاك حضارى واسع ومعقد نتج عنه تنوع هائل فى القيم وطرز المعيشة فى نطاق الوحدة السياسية •

ثانيا : الاختراع (١٠) Invention

لم يكن الاتصال بكل أشكاله مسئولا وحده عن عملية التغير الحضارى التى لازمت المجتمعات البشرية ، بل وللاختراع أيضا دور كبير فى وقـــوع هذه العملية • ويلاحظ أن الاختراع يقع فى نوعين •

١ ـ الاختراع الاولى Primary invention

ويعنى اكتشاف مبدأ جديد • فالقوس الوترى BOW يمثل اختراعا أوليا عند أول ظهوره فى العصور القديمة • ولعل اختراعه جاء عن طريـــق الصدفة فى نهاية العصر الحجرى القديم • كذلك اكتشاف امكانية استعمال البخار (من قبل جيمس وات) كطاقة وقودية فى تحريك المكائن والالات هو اختراع أولى •

٢ ـ الاختراع الثانوى : Secondary invention

ويشير الى استعمال مبدأ موجود ولكن بطريقة فيها بعض التحوير •

فاستعمال القوس الوترى فى آلة الكمان الموسيقية هو اختراع ثانوى اذ حور استعمال المبدأ من ميدان صيد الحيوانات بالقوس والسهم الى العزف الموسيقى كذلك استعمال نفس المبدأ فى توليد النار عن طريق ربط حجر مدبب بالقوس وادارته عن طريق القوس فى قطعة خشب ، هذا الاستعمال يمثل اختراعا ثانويا آخر ·

والمخترعات الاولية تؤدى عادة الى سلسلة من التحولات فى مجالات الحياة المختلفة وبالتالى تحفز الى عمليات ابتكار أخرى فى جوانب اضافية من حضارة المجتمع · فاكتشاف الزراعة مثلا فى المجتمعات القديمة ساعد على احداث انتقالات هائلة فى الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقيدية لحياة تلك المجتمعات ·

والملاحظ أن معظم اهتمام الباحثين قد انصب لحد الان على المخترعات التكنولوجية · ولعل ذلك راجع الى توفر الاثار المادية الكثيرة التى تركتها الحضارات القديمة لهذا الصنف من المخترعات ، بعكس الاثار التاريخية القليلة المتوفرة عن النواحى الاجتماعية والنفسية لتلك الحضارات · ومع ذلك فلابد من الاعتراف بأن عملية الاختراع فى المجالات غير المادية أو التكنولوجية لا تختلف كثيرا من حيث الجوهر عنها فى الميادين المادية · ففى الحالتين يسعى المخترعون أو المبتكرون الى التأمل والتفكير بصدد ما فى العالم المحيط بهم من ظواهر ويتوصلون الى صياغة نظم جديدة للتفكير أو الى اعادة ترتيب نظم قائمة فى وضعيات مختلفة ·

الحضارة والتغير المخطط :

من أهم خصائص مجتمعات العصر الحديث هو وعيها المتزايد لضرورة السيطرة على اتجاهات ونتائج حركة التغير التى تجتاحها · ونتج عن هذا الوعى تصاعد التوكيد على أهمية التخطيط والبرمجة فى توجيه التحول فى المجالات الحضارية والاجتماعية المتعددة(١١) · وقد كان معظم علماء المجتمع والحضارة ـ حتى أوائل هذا القرن ـ يتبنى مبدأ (العلم للعلم) القائل بضرورة حصر دور الباحث فى نطاق الوصف النظرى والابتعاد عن استعمال المعلومات فى التطبيق ، بحجة أن المعرفة التى توصلت اليها العلوم الاجتماعية والانسانية لا تصلح للتطبيق والتخطيط لانها تقريبية ومفتقرة للدقة ·

غير أن هذا الاتجاه السلبى صار يتضاءل أمام الاتجاه المعاصر القائم على اعتقاد المختصين المحدثين بضرورة استثمار المعارف والاراء العلمية فى تنمية الواقع الاجتماعى والحضارى · وبديهى أن مطالبة المجتمعات اليوم باسهام

الباحثين فى حركة التطوير تضعهم أمام تحديات لم يكن يواجهها نظراؤهم القدامى • كما أن المطالبة هذه فتحت أمام أهل الاختصاص المعاصرين فرصا رحيبة لتحسين أساليبهم فى البحث واختبار النظريات والمبادىء الاكاديمية فى الدراسات الميدانية التطبيقية والعملية • ذلك لان الميدان Field أصبح الشرط الرئيسى السابق لوضع أية خطة بغض النظر عن المجال الذى تخصه • والمعروف أن علم الانسان يقف فى طليعة الاختصاصات فى طرح أول قواعد البحث الميداني وتطوير هذه القواعد •

ومع الاعتراف بأهمية دور العلماء الاجتماعيين والحضاريين فى مجالات التخطيط فان الاراء والنظريات العلمية التى توصلوا اليها فى بحوثهم لا تزال فى حالة من السيولة النسبية التى لا تسمح بأخذها بتعصب وتطبيقها على حركة التغير فى كل المجتمعات وفى كل الازمنة بنسق واحد • فاختلاف حضارات المجتمعات وتنوع ظروفها البيئية والتاريخية يستدعى أن تلاءم المبادىء العلمية العامة لكى تناسب كل حضارة حسب تركيبها القيمى الخاص بها والمميز لها عن غيرها من الحضارات •

على أن الاختلاف الحضارى فى المجتمعات لا يحول دون رؤية الكثير من الحقائق المتماثلة فيها • ويبدو أن وجود التماثل هذه تسمح بتعميم بعض المبادىء على عملية التغير المخطط فى المجتمعات عموما رغم اختلافاتها • ويظهر هذا التماثل فى عملية تحفيز التغير •

محفزات التغـيـر :

لا شك أن ادخال التغيير الى المجتمع عن طريق تداخل الخبراء الحضاريين والاجتماعيين يختلف كثيرا عن التغير غير الموجه الذى يحصل نتيجة أسباب غير مقصودة • فالتغير غير المقصود يحمل فى طياته نتائج يصعب التنبؤ بها أو تحديد درجة انسجامها والاهداف العامة للمجتمع ، بعكس التغير المخطط الذى يحقق قدرا أكبر من الضمان لنتائجه ومدى أبعد من الايجابية فى تأثيره فى حياة المجتمع •

ومن أهم حوافز التغير التى يمكن أن يركن اليها خبير التغير والتخطيط :

١ ـ الربط القيمى :

يبدو أن اقبال الناس على المقترحات والخطط الجديدة يميل الى الاطراد عندما ينجح المخططون فى اظهار علاقاتها بقيم معينة فى المجتمع • فالافراد عادة

يؤيدون الاشياء غير المألوفة عندما يتضح أنها تتصل ببعض المعاني والمبادىء التي يتمنونها فتعليم الفتيات المدرسي (مثلا) لاقى تأييدا متزايدا في الارياف العربية عندما وجد الاهالي أنه يوفر فوائد فكرية وعملية ووظيفية من شأنها أن تقوى في شخصية الفتاة وتدعم مركزها ومركز عائلتها الاجتماعي وتمنحها ضمانات جديدة ازاء احتمالات المستقبل • كذلك اتسع التأييد الاجتماعي للمصارف بعد أن اتضح أن الخدمات التي تقدمها تنبع من الائتمان Credit وهو نوع من الثقة التي يسعى العرف الى توطيدها بين الناس • هذا بالاضافة الى الفوائد الاقتصادية والمالية العديدة التي تجنى من ورائها دون استغلال طرف لطرف آخر • كما يلاحظ نمو مماثل في الاقبال الجماهيري على الميادين المهنية والحرفية - خصوصا اليدوية منها - بعد أن برزت علاقتها بشرف العمل الهادف القائم على الهمة والنشاط ورفض الخمول والاتكال اللذين يرفضهما الدين •

وهكذا فسرعة احتضان الناس للفكرة الجديدة تتوقف على علاقتها الايجابية ووضوح هذه العلاقة بالقيم التي يعتزون بها •

٢ - الحاجات المحسوسة :

من أخطر الاخطاء التي يقع فيها خبراء التخطيط أحيانا هو الاعتماد على الشعور الذاتي في رسم خطط التنمية الهادفة لتغيير المجتمع بدلا من الشعور النابع من معطيات الواقع • أن انطلاق الخطة من واقع الناس بما يتجسد فيه من مشكلات محددة يعتبر من الشروط الضرورية للتعجيل في التأييد الجماهيري لتلك الخطة • فالبرنامج الزراعي مثلا في ريف اقطاعي يعاني من الفقر والمرض لا يؤمل له النجاح لو بدأ بالتوعية الصحية المثالية القائمة على مبادىء مجردة وأهمل معالجة مشكلة الاقطاع باعتبار هذه المشكلة تقف في طليعة الاولويات • كذلك لا يتوقع أن ينجح منهاج التصنيع عند تركيزه على شروط رأس المال والمواد الاولية والمواصلات مع الاهتمام بدرجة قليلة بنقص الخبرة الفنية وتفشي الامية والخرافة واستفحال الانقسامات القبلية والطائفية فالتعليم الاساسي والفني هنا يعتبر أكثر الحاجات الحاحا • والخطة الجيدة هي ليست التي تقتصر على اكتشاف الحاجات المحسوسة محليا فقط بل وتستحدث حاجات جديدة أيضا وتجعل السكان يشعرون بقيمتها ويسعون الى الحصول عليها أو اشباعها • فتوفير بعض السلع الاستهلاكية الجديدة في مخازن قرى الفلاحين عن طريق الجمعيات التعاونية وتعريف السكان بمزاياها قد يكون من الحوافز الاضافية التي تدفعهم الى مضاعفة انتاجهم الزراعي والحيواني للحصول عليها بالنقود الاضافية ••

٣ - تحريك الشعور بالعزة :

ان أية جماعة سواء كانت قرية أو محلة أو وحدة بلدية تميل الى التنافس

مع مثيلاتها من الجماعات الاخرى لبلوغ مركز اجتماعي مرموق بينها • ويستطيع خبير التغير أن يستثير الشعور الجماعي للجماعة التى تخصها خطته بايحائه لاعضائها بتوفير قدرات ولياقات لديها يتطلبها انجاز الخطة • ان خطط الاصلاح الزراعي (مثلا) يمكن أن تحقق تقدما فى أوساط الفلاحين عندما تستنفزهم على أساس أن نجاح المشاريع الزراعية التعاونية المطروحة عليها هو دليل على الالتزام بقيم النخوة والتضحية والايثار والولاء للجماعة • وهكذا فالخطوات التى تخطوها برامج التغير تعتمد الى مدى بعيد على قدرة المخططين والمشرفين على استثارة المثل العليا التى من شأنها أن تضاعف من حرص الجماعات المطلوب تغييرها على انجاح المشروعات باعتبار ذلك جزء من كرامتها ومحكا لفضائلها وخصالها الحميدة • هذا بالاضافة الى ضرورة اشعارها بأن المشروع جزء لا يتجزأ عن كيانها وأن نجاحه يكون مفخرة لها •

٤ ـ تاثير القيادات :

لا شك أن لكل جماعة زعماء محليين تضع فيهم ثقتها وتتخذ منهم قدوة حسنة • وواضح أن الفكرة الجديدة التى تحظى باعجاب هؤلاء الزعماء ودعمهم غالبا ما تلقى تأييدا من جماعتهم بحكم الاقتداء والتقليد • وخير مثل على هذا التأثير الايحائى هو دور زعماء القبائل الوثنية فى أواسط وغربى أفريقيا فى انتشار الاسلام فى صفوف قبائلهم على أثر ترحيبهم باعتناق هذا الدين مما دفع أتباعهم الى أن يحذوا حذوهم فى نبذ الوثنية •

٥ ـ التبسيط العملي للهدف :

اذا كانت لغة الخبراء في بحوثهم الاكاديمية تميل الى التعقيد والتجريد، فهي فى مجال احتكاكهم الميدانى بسكان الجماعات التى يتعاملون معها ينبغي أن تكون بسيطة وواضحة • وللبساطة والوضوح فى عرض المقترحات أهمية خاصة فى المجتمعات المتأخرة بحكم تفشى الامية فيها وعجزها عن فهم لغة المصطلحات الفنية الغريبة • على أن مراعاة هذين الشرطين من قبل المثقفين المعنيين بخطط التغير والتنمية لا تعنى تخليهم عن اللغة العلمية الفصحى مادام غرضهم هو انجاح عملية الاتصال مع الجماعة وبلوغ أكبر قدر من التغيير فيها فى أقصر وقت وأقل جهد • ان استعمال الكلمات البسيطة الشائعة يسهل توضيح أهداف الخطط ويضفى طابعا عمليا عليها • ومما يسهل مهمة خبراء التغير والتنمية هو توفر وسائل الايضاح السمعية والبصرية(١٢) التى تسهم فى تقريب الكثير من المفاهيم العلمية المعقدة الى أذهان سكان الجماعات غير المتعلمة •

٦ ـ تجسيد الفوائد :

لقد كشفت البحوث الانتروبولوجية التطبيقية أن من أبرز مشكلات

التنمية فى مجتمعات العالم الثالث أن سكان القرى يريدون نتائج عاجلة لخطط التغير وأنهم أقل استعدادا لتفضيل المكاسب التى تستدعى انتظارا طويلا نسبيا بغض النظر عن حجمها • فالاشباع الآتى للحاجات ونيل الاهداف السريع يمثل غطا حضاريا Cultural Pattern سائدا فى مجتمعاتنا الريفية• ولذا فان عملية التغيير تستوجب التعجيل فى تمكين سكان المجتمعات التى تتناولها العملية من تحقيق بعض المكاسب المستعجلة فى أقصر وقت ممكن • فالانتفاع العاجل نسبيا من بعض الفوائد المبدئية التى تتمخض عنها خطط التنمية لسكان الجماعات يشجع هؤلاء على التجاوب مع هذه الخطط على أمل أن تعاونهم سيجلب اليهم المنافع الاخرى التى تتطلب انتظارا أطول • انه من غير المرجح أن تنجح الخطط التنموية التى تلوح بمكاسب بعيدة الامد اذا اكتفت بتطلعاتها الى تلك المكاسب دون أن تأتى بنتائج ايجابية سريعة مهما كانت بسيطة لكى تولد ثقة الجماعات فيها وفى جدوى انتظار نتائجها الابعد •

٧ ـ تلقائية الاختيار :

لابد لخطط التغير والتنمية عموما والمتصلة بالمجتمعات الريفية خصوصا أن لا تكتفى بالضوابط الخارجية التى يضعها الخبراء والاداريون بل يجب اعتمادها بدرجة أكبر على الحافز الذاتى لافراد هذه المجتمعات • فالخبير الاجتماعى الغريب عن الجماعات القروية لا يستطيع ممارسة الضغط عليها لعدم ارتباطه قرابيا بها من جهة ، ولان معظم هذه الجماعات لم تألف القسر لاعتماد زعاماتها فى توجيهها على الايحاء والاستمالة Persuasion بدلا من العقاب والقهر •

ولا ريب أن تأثير أفراد الجماعة بأفكار خطة التغير تعتمد قبل كل شىء على قناعتهم بمزايا تلك الافكار وفوائدها وليس على خوفهم من منفذيها أو المشرفين عليها • يضاف الى ذلك أن سكان القرى الزراعية يتوسمون فى أنفسهم كفاءة أكبر فى مجال العمل الزراعى وملحقاته بالقياس لاى خبير متمدن مهما كانت خبرته ومعرفته • ولهذا فالخبير الناجح هو الذى لا يأتى الى القرية متحديا ومتظاهرا بأنه جاء لينافس الفلاحين فى مجال حرفتهم التى يعتزون بها بل عليه أن يعطى انطباعا أن غرضه هو التعاون مع أبناء القرية واكتساب خبرات جديدة منهم • وبمثل هذا التواضع يمكن أن ينشأ جو من الثقة والاحترام بينه وبينهم وبالتالى تستطيع أفكاره وخبراته أن تجد لها صدى فى نفوسهم وتدفعهم تلقائيا للاخذ بها بسرعة •

هوامش البحث

1 — Ralph L. BEALS and HARRY HOIJER. **An Introduction To Anthropoligy.** The Macmillan Company. New York 1953 P. 3

2 — Ibid P. 206 .

3 — Clyde Kluckhohn, " The Study of Culture, " in Danil Lerner and Harold D. Lass well (eds). **The Policy Sciences (Standford** : Standford University Press, 1951) P. 86.

4 — Ruth Benedict. Patterns of Culture. Rautledge and Kegan Paul Ltd. London. 1971. P.P. 16,33.

5 —ABRAM KARDINER. The Psychological Fronticess of Society Columbia Univeisty Press. New York. 1963. P.

6 — Ibid. P. 24.

7 — Robert Merton. **Social Theory and Social Structure.** The Free Press, New York 1957. P.P. 502 - 508.

8 —Don Maritindall. The Nature and Types of Sociological Theory London. Routledge and Kegan Paul. 1967. P.P. 268,325.

9 — Werner J. Cahnman and Alvin Boskoff (eds.) Sociology and History. The Free Press. New York. 1964 P.P. 141,267.

10 — R. Beals. and Harry Haijer. op cit. P. 601.

11 — George M. Foster. **Traditional Cultures and The Impart of** Technological Change. Harper & Raw. New York. 1962. P.P. 4, 7, 10

12 — Cyril S. Belshaw. The Contribiution of Anthropology To Development. **Current Anthropology.** Vol. 15. No. 4. 1975. **P. 524.**

نشأة النظرية الاجتماعية للتصنيع وتطورها

د. غسان بدر

كلية الآداب جامعة عين شمس

نشأة النظريات الاجتماعية للتصنيع وتطورها

د. غسان زكي بدر

ترتبط نشأة النظريات الاجتماعية للتصنيع industrial sociological Theories بنشأة النظريات الاجتماعية sociological Theories عموما . ولما كان البعض يرى أن نشأة النظريات الاجتماعية ترجع الى ما قبل الدعوة الى انشاء علم الاجتماع sociology فان نشأة النظريات الاجتماعية للتصنيع ترجع هى الاخرى الى ما قبل تخصيص فرع من فروع علم الاجتماع لدراسة التصنيع ، أى ترجع الى ما قبل سنة ١٩٣١ عندما كتب الالمانى جوتز بريفز goetx Briefs مقالة عن (علم اجتماع المنشآت) (Betriebssoziologie) (١) . والى ما قبل سنة ١٩٣٣ عندما أصدر الامريكى آرثر تود Arther Todd مؤلفه بعنوان (علم الاجتماع الصناعى) Industrial Sociology (٢) . ولكننا فى هذا السبيل لابد أن نفرق بين النظريات الاجتماعية sociologica theories والنظريات الاجتماعية العامة Social Theories . فليس كل ما كتب من نظريات عن الاجتماع الانسانى Humman Society هى نظريات اجتماعية (سسيولوجية) وانما هى دائما نظريات اجتماعية عامة (سوشيال) . فالنظريات الاجتماعية (السسيولوجية) هى تلك النظريات التى تعبر فقط عن منهجية علم الاجتماع فى دراسته للاجتماع الانسانى وهى فى ذلك تختلف عن منهجية غيره من العلوم المختلفة التى تهتم بدراسةالاجتماع الانسانى والمعروفة باسم العلوم الاجتماعية social sciences كعلم الاقتصاد (القومى أو السياسى) وعلم الانثروبولوجيا (الثقافية والاجتماعية) وعلم السياسة وعلم الاتنولوجيا ومجموعة العلوم الاجتماعية التطبيقية كالعلوم القانونية وعلوم الادارة وعلم الخدمة الاجتماعية وعلم التربية (٣) .

وقياسا على ذلك فالنظريات الاجتماعية للتصنيع هى ليست كل النظريات الاجتماعية العامة (السوشيال) عن الاجتماع الانسانى المتأثر

R. Dahrendorf, Industrie - und Betriessoziologie, in Samm. lung Goeschen Bd 103 4 - Auflage. Berlin 1967, S. 29

٢ ـ حسن الساعاتى ، علم الاجتماع الصناعى ، دار النهضة العربية . بيروت ١٩٧١ ص ١٤ .

٣ ـ راجع كتابنا عن (الموضوع والمنهج فى علم الاجتماع الفصل الاخير ومقدمة كتابنا عن (النظام الاجتماعى) .

بالتصنيع والمؤثر فيه ، وانما هي فقط تلك النظريات المرتبطة بمنهجية علم الاجتماع في دراستها للاجتماع الانساني المتأثر بالتصنيع والمؤثر فيه ٠

ويجرى التقليد عند الحديث عن النظريات الاجتماعية للتصنيع ان نعنى به ، أو ان يضمها فرع متخصص من فروع علم الاجتماع وهو المعروف باسم (علم الاجتماع الصناعى) ٠ غير أن الدارس حين يكتب فى هذا الفرع المتخصص يجد الى جانب دراساته عن النظريات الاجتماعية للتصنيع ، انه يدرس نظريات علم الاجتماع Theories of Sociology المطبقة خاصة على أمثلة مستخرجة من مجال الاجتماع الانسانى المتأثرة به والمؤثرة فيه ، وهذه فى الواقع ليست نظريات اجتماعية عن التصنيع وبالتالى فدراستها لا يمكن الاستفادة منها فى مجالات التطبيق ٠ وانما هى نظريات تفيد فى التعرف على منهجية علم الاجتماع الصناعى فى دراسته للتصنيع كظاهرة اجتماعية من ظواهر الاجتماع الانسانى : وهى تلك النظريات المعروفة باسم (البناء الاجتماعى للمصنع) فى اطار موضوعات الدراسة فى علم الاجتماع الصناعى٠ وليس هذا بالموضوع الوحيد الدخيل ، بل ان هذا الجزء لا يثير كثيرا من الالتباس عند القارىء لدراسات علم الاجتماع الصناعى اذ يمكن اعتباره مدخل لدراسة علم الاجتماع عن التصنيع ٠ أما ما يثير الالتباس حقاً فهو تلك النظريات الاجتماعية العامة عن التصنيع والتى كثيرا ما تختلط بما يمكن أن يقدمه الدارس لعلم الاجتماع من دراسات عن التصنيع ، وذلك أن كثيرا مما يكتب على أنه نظريات اجتماعية (سسيولوجية) هو فى حقيقة الامر دراسات اجتماعية عامة اقتصادية أو سياسية أو قانونية أو نفسية على وجه الخصوص٠

أما ما نعنيه بالتصنيع والفرق بينه وبين مفهوم الصناعة ٠ فان الصناعة لها جانبان : التصنيع Industrialisation والمصنوعات Manufactures فعندما تستخدم كلمة صناعة قد نعنى بها التصنيع ، أى انتاج المصنوعات ، وقد نعنى بها أيضا المصنوعات نفسها ، أى المنتج المصنوع نفسه ٠ وتأثير الصناعة على الحياة الاجتماعية أو تأثرها بها هو بالتالى له شقان : أولهما تأثر الحياة الاجتماعية بالتصنيع وتأثيرها عليها ، وثانيهما تأثر الحياة الاجتماعية بالمنتج الصناعى أى بالمصنوعات وتأثير الحياة الاجتماعية عليها ٠ فهناك فرق بين تأثر الحياة الاجتماعية بالقيام بعملية انتاج السيارات مثلا وتأثيرها فيها ، وبين تأثرها وتأثيرها فى استخدام السيارة ٠ فالاولى عملية يشترك فى التأثير والتأثر بها عمال الانتاج الصناعى والمهندسون والفنييون والاداريون والمديرون وموردو المواد الخام اللازمة للانتاج ، وعملاء المصنع المشترين للسيارات وبالتالى موزعو السيارات أو أصحاب وكالات البيع ٠ كما يتأثر بها أسر هؤلاء العاملين الذين تعتمد دخولهم على عملية

انتاج السيارات ويتأثر تنظيم حياتهم بها ويتأثر مستقبلهم لحد كبير بها . وكذلك تتأثر به المجتمعات المحلية التى يعيشون فيها والتى تقوم هذه الصناعة على أرضها . ونفس الشيء بالنسبة للدولة التى تقوم فيها هذه الصناعة .

أما استخدام السيارة أو المنتج المصنوع فهو يؤثر على الحياة الاجتماعية لاناس آخرين : سيؤثر على سائق السيارة وصاحبها وعلى المرور والمواصلات وما سيحصل عليه الافراد من راحة وتوفير للوقت نتيجة استخدام سياراتهم سواء فى أغراض انتاجية أو ترفيهية أو حربية (أو حتى ثقافية عندما تستخدم السيارة كمكتبات متنقلة أو لنقل آلات التصوير التلفزيونى أو كوسائل أعلام متنقلة) .

ونفس الشيء نلاحظه بالنسبة لصناعة الطباعة مثلا . فمما لا شك فيه أن المتأثرين بعملية الانتاج فى المطبعة عددهم أقل وتأثيرهم متميز عن هؤلاء المستفيدين والمتأثرين بوجود الكلمة المطبوعة سـواء فى الكتاب أو فى الجـريدة .

وعلم الاجتماع الصناعى منذ نشأته لا يركز اهتماما على أثر المصنوعات بقدر ما يركز اهتمامه على دراسة أثر التصنيع . أما أثر المصنوعات فقد كان الاهتمام بها فى علم الاجتماع باعتبارها ، أى المصنوعات ، وسائل مادية فى تأثيرها على الحياة الاجتماعية وعلى التغير الاجتماعى بصفة خاصة . وكثيرا ما يستعاض عن كلمة أثر المصنوعات بكلمة أثر المخترعات innovations والمقصود هنا أثر استخدام المخترعات الحديثة بعد تصنيعها وهو ما يسمى أيضا بأثر التكنولوجيا (التقنية) . والصناعة فى هذا المعنى تدرس كجزء من دراسات علم الاجتماع العام وبصفة خاصة كجزء من نظريات الاجتماع الانسانى(١) وذلك باعتبار أن المخترعات ضمن جملة المؤثرات عـلى النظام الاجتماعى Social Institution وهو النظام الذى يركز عليه علم الاجتماع فى دراسته . ولا يهتم علم الاجتماع بالجوانب الاخرى المؤثرة عـلى الاجتماع الانسانى الا من حيث تأثير هذه الجوانب على النظام الاجتماعى . وهناك فرع جديد من فروع الدراسة فى علم الاجتماع المتخصصة يهتم بدراسة التكنولوجيا (التقنية) أو بدراسة الحياة الاجتماعية المتأثرة بالاختراع وبالمخترعات سواء فى تنظيم مؤسسات المخترعات الحديثة (مراكز البحوث التكنولوجية) أوأثر المخترعات فى استخداماتها على الحياة الاجتماعية وهو (علم اجتماع العلوم). وهناك اهتمام آخر لاثر المصنوعات تركز عليه دراسات علم الاجتماع وذلك باعتبار أن بعض المصنوعات تستخدم كأساس لوسائل الاتصال الجماهيرى Mass Communications وهو الموضوع المرتبط الى حد كبير بدراسات عـلم الاجتماع الحضرى أو علم اجتماع المجتمعات المحلية عموما ، كما ويرتبـط

---

١) راجع كتابينا السابق الاشارة اليهما فى نفس الصفحات .

بدراسات علم الاجتماع السياسى · وأخيرا فهناك اهتمام آخر بدراسة أثر المصنوعات يرتبط بدراسات علم الاجتماع الاسرى لما يؤدى اليه استخدام المرأة من المصنوعات الحديثة (أو المخترعات كما تسمى أيضا) فى الحياة المنزلية وأثر ذلك على التغير فى أدوارها الاجتماعية وما ينشأ عن ذلك من أوضاع ومشاكل ·

ومن الواضح أنه ليس هناك ما يمنع من اهتمام فروع أخرى من علم الاجتماع بدراسة المصنوعات أن يتناول علم الاجتماع الصناعى مثل هذه الدراسات فى اطاره · ولكن الفكرة من وجود تميز فى موضوعات بذاتها هو الحاجة الى مزيد من التعمق فى هذه الدراسات سواء للمعرفة فى حد ذاتها أو للتطبيق · ونظرا لارتباط علم الاجتماع الصناعى بالتطبيق كان لابد من فصل دراسة استخدام المصنوعات عن دراسة التصنيع أو انتاج المصنوعات ، اذ أن الاخيرة يزداد الاهتمام بها الى درجة أن دراساتها تكاد تشغل المتخصصين فيها عن دراسة أى مجال آخر كالاهتمام بموضوعات استخدامات المصنوعات خاصة وان هناك فروع أخرى من علم الاجتماع تتناول استخدامات المصنوعات بالدراسة · وجريا على هذا التحديد فلقد رآينا فى التعريف بالاطار العام لدراسات علم الاجتماع الصناعى آن نوضح فعلا ما يدرس تحت هذا الفرع المتخصص من علم الاجتماع تحت اسم (النظريات الاجتماعية للتصنيع) ·

ومع أن الانسانية عرفت التصنيع فى صورته المبسطة ودون استخدام الادوات المساعدة فى الانتاج (وبالتالى دون استخدام الآلات والماكينات التى ظهرت فى عصور متقدمة) منذ بداية الاجتماع الانسانى ، الا أن الدراسات الاجتماعية خاصة بالتصنيع لم تظهر الا فى عصور متأخرة · ولقد كان عبد الرحمن بن خلدون من أوائل من اهتموا بوضع نظريات اجتماعية عامة عن التصنيع عندما ربط بين ظاهرة التصنيع وأهمية التعليم الحرفى فى اكتسابها وعندما ربط بينها وبين زيادة عدد السكان فى الحضر فجعلها تزدهر مع كثرة السكان وتأفل مع قلتهم · ولقد كانت دراسات أنصار المدرسة التجارية فى تاريخ التفكير الاقتصادى عن أهمية التصنيع فى زيادة صادرات الدولة عن وارداتها من الدراسات الهامة فى الاهتمام بالتصنيع بعد عصر النهضة الاوروبية كقطاع من قطاعات الانتاج ــ الى جانب الزراعة والتجارة ــ ومن العوامل التى ساعدت الى جانب غيرها من العوامل فى تطور الصناعة الى ما هى عليه فى العصر الحديث من أهمية ·

ولكن هذه الدراسات وغيرها كانت من قبيل الدراسات الاجتماعية العامة عن التصنيع · أما الدراسات الاجتماعية (السسيولوجية) عن التصنيع، فانها لم تظهر الا بعد أن عاشت الصناعة مرحلة أثرت فيها على الاجتماع

الانسانى تأثيرا واضحا ، ونعنى بها فترة الثورة الصناعية وهى نهاية القرن الثامن عشر ـ وليس كما يفهمه البعض لمجرد استخدام الماكينات فى الانتاج الصناعى وانما لما أدت اليه من تغيرات اجتماعية فى العلاقات الانسانيةوالنظم المشكلة لها ٠

ولقد اتجهت الدراسات الاجتماعية (السسيولوجية) الاولى والتىاستمر لها مكان الصدارة على غيرها طوال القرن التاسع عشر الى الاهتمام بثلاث موضوعات رئيسية ما زال لها أهميتها فى دراسات علم الاجتماع الصناعى المعاصرة ـ بصرف النظر عن اختلاف أسلوب البحث ونتائجه الحالية عماكانت عليه فى بداية الاهتمام بدراساتها(١) ٠

١ ـ كان من أول هذه الموضوعات التى اهتم بها المفكرون تحليل آثار الميكنة الصناعية (أى استخدام الماكينات فى التصنيع) ٠ فلقد أدت أحوال عمال غرب أوروبا فى نهاية القرن الثامن عشر وما كانوا عليه من بؤس وفقر ثم أيضا وبطالة الى ظهور دراسات تحليلية لتأثر هذه الاوضاع بالميكنة الصناعية ٠ غير أن الاراء التى قيلت فى ذلك الوقت اتجهت اما الى التشاؤم واما الى التفائل ٠ فآدم سمث Adam Smith (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) مثلا يرى أن الميكنة الصناعية تعمل على رخاء جميع الافراد فى المجتمع بما فى ذلك الطبقات الدنيا من الشعب ٠ أما دافيد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) فرجح أن الصناعة ستعمل فى أغلب الاحيان فى غير صالح العمال ٠ فلقد كان يرى أن زيادة الاعتماد على الالات والماكينات سيؤدى الى عدم الاعتماد على الجهد البشرى فى الصناعة مما سيضر بحياة العمال والطبقات الشعبية الدنيا ٠

٢ ـ ومن أهم الموضوعات التى تناولها مفكرو هذه الفترة أيضا دراسة الاثار الاجتماعية للعمل الصناعى ٠ فقام أندريه أور A. Ure (١٧٧٨ ـ ١٨٧٥) وفيما بعد برودون P. Y. Broudhon (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) وكارل ماركس K. Marx (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) بدراسة أثر تقسيم العملية الانتاجية وتبسيط الجهد البشرى اللازم لخدمة جزئيات العمل فى القضاء على مستويات المهارة العمالية (معلم ـ صانع ـ صبى) وتعميممستوى واحد هو مستوى العامل نصف الماهر الذى تحتاج اليه الالة لخدمتها ٠ كما اهتم بردون وماركس وفريدرك انجلز F. Engels (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥)

R. Dahrendorf, a. a. o., s. 20 - 25

بموضوع آخر فى هذا المجال اذ حاولوا توضيح أسباب اغتراب الانسان الذى يعمل فى المصانع على ماكينات تسيره ولا يسيرها ، يحتاج اليها ليعمل عليها ولا يملكها ، ويحتاج الى انتاجه ولا يملكه .

٣ ـ أما الموضوع الثالث الذى اهتمت به الدراسات الاولى فى موضوع هذا الفرع المتخصص من علم الاجتماع فلقد كان توضيح أثر الانتاج الصناعى فى ظهور الصراع من أجل المصالح فى المجتمع . فلقد انصبت دراسات لكلود هنرى دى سان سيمون C. - H. de saint - simon (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) وللورنس فون شتين L. Von Stein (١٨١٥ ـ ١٨٩٠) ولكارل ماركس ثم من بعدهم فى نهاية القرن التاسع عشر الفابيون الانجليز وكتاب السياسية الاجتماعية الالمان ، انصبت دراسات لهم على توضيح الفروق بين أصحاب رأس المال والاجراء ، والبرجوازية والبروليتاريا ، وأصحاب الاعمال والعمال .

ومع بداية القرن العشرين تميزت الدراسات فى موضوع هذا الفرع المتخصص بمزيد من الاهتمام والرغبة فى دراسة الاثار الاجتماعية للتصنيع ودراسة الوحدات الانتاجية على أساس من الاطار المنهجى لعلم الاجتماع فى ذلك الوقت فجاءت دراساتهم أقرب الى النظريات الاجتماعية العامة منها الى النظريات الاجتماعية (السسيولوجية) فقدم تور شتين فيبلن T. Veblen (١٨٥٧ ـ ١٩٢٩) فى أمريكا دراسة عن الوظيفة الاجتماعية لطبقة أصحاب الاعمال وعن مصالحها وقيمها . ودرس كل من سدنى وب B. Webb (١٨٥٩ ـ ١٩٤٧) وزوجته باتريشيا وب (١٨٥٨ ـ ١٩٤٣) وريتشارد هنرى توناى R.H. Tawney فى انجلترا أوضاع عمال الصناعة ووظيفتهم الاجتماعية . أما اميل دوركايم E. Durkheim (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) فى فرنسا فدرس موضوع تقسيم العمل الاجتماعى وفى المانيا قدم كل من جوستاف شمولر G. Schmoller (١٨٣٨ ـ ١٩١٧) وفرنر سومبارت W. Sombart (١٨٦٣ ـ ١٩٤١) وماكس فيبر M. Weber (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) دراسات عن الوحدات الانتاجية الصناعية . غير أن أغلب هذه الدراسات كانت دراسات اجتماعية عامة أكثر من أنها دراسات تخصصية فى علم الاجتماع ، وحيث كان لها هذه الصفة كانت لخدمة أغراض منهجية فى اطار علم الاجتماع العام منها لنظريات اجتماعية (سسيولوجية) عن التصنيع .

وبفضل دراستين قامتا فى غير مجال علم الاجتماع نما مزيد بالاحساس بأهمية موضوع علم الاجتماع الصناعى . وكانت أولى هاتين الدراستين دراسة المهندس فريدرك تيلور F. W. Taylor (١٨٥٦ ـ ١٩١٥) التى أثارت من المناقشات بين مفكرى العلوم الاجتماعية ما أدى الى ضرورة قيام علم اجتماع التصنيع كفرع متخصص . فلقد افترض تيلور أن الحافز الوحيد

الذى يدفع العامل الى العمل هو الاجر · وبنى على ذلك اننا لو قصرنا أىزيادة فى أجر العامل على ما يحققه هذا العامل من زيادة فى الانتاج لحققنا بذالكأعلى انتاجية ممكنة للعامل ، وبالتالى لنال العامل ما يرضيه متناسبا مع جهده ، ولنال صاحب العمل ما يحقق له أقصى قدر ممكن من الربح ·

ولقد أثارت آراء تيلور هذه كثيرا من النقد والتساؤلات عما اذا كان الاجر حقا هو الحافز الوحيد للعمل · ولاهتمام كثير من علماء الاجتماع الانسانى بهذا الموضوع تبلورت أهمية وضرورة قيام دراسات تخصصية من جانب العلوم الاجتماعية المختلفة - بما فى ذلك علم الاجتماع - بدراسة هذا الموضوع ·

وكانت الدراسة التى قام بها عالم النفس التون مايو E. Mayo (١٨٨٠ - ١٩٣٩) من أهم الدراسات التى بلورت موضوعات الدراسة فى علم اجتماع التصنيع كفرع متخصص · فلقد بدأ مايو فى عام ١٩٢٨ مجموعة من الدراسات التجريبية عرفت باسم مجموعة تجارب هاوثورن نسبة الى مصانع هاوثورن التابعة للشركة الغربية للكهرباء فى شيكاغو · ويهمنا من هذه التجارب النتائج التى ظهرت فى مراحلها الاخيرة والتى ألقت الضوء علىأهمية دراسات علم الاجتماع للاجتماع الانسانى المتأثر والمؤثر فى التصنيع مما أدى الى مزيد من الاحساس بأهمية تخصصية لدراسة فرعية لعلم الاجتماع عن التصنيع · فلقد توصلت هذه التجارب الى أن :

١ - الحياة الاجتماعية للبالغين تتأثر الى حد بعيد بنوع وظروف العمل الذى يقومون به ذلك انها تحدد حاجاتهم ومكانتهم الاجتماعية وتصرفاتهم ·

٢ - العامل عضو فى مجموعة من الافراد تحدد أهدافه فى العمل وهى ليست دائما مجموعة الافراد الرسمية · اذ قد ينتهى الى مجموعات غيررسمية أيضا · وقد تتعارض أحيانا أهداف الجماعة غير الرسمية مع أهداف الجماعة الرسمية من جانب ومع الاهداف الخاصة للعامل من جانب آخر · وعلىالعامل أن يوفق بين تحقيق أهداف جماعته الرسمية وأهدافه الخاصة من العمل وأهداف جماعته غير الرسمية · فاذا كان هدف العامل الحصول على الاجرفهو مستعد أحيانا للتضحية بهذا الهدف فى سبيل تحقيق هدف آخر لجماعته غير الرسمية عندما يؤيدها مثلا فى الحد من سرعة العمل (فرملته) لخلاف بين أفرادها وبين رئيس العمل ·

ويرجع السبب فى ذلك الى أن الجماعات غير الرسمية تعطى الامان وتشكل بذلك سلوكه الاجتماعى فى وحدة الانتاج وتحدد أيضا جهده الانتاجى فيها ·

٣ ـ تتأثر انتاجية العامل بما يناله من مكانة اجتماعية رسمية داخل المصنع اذ أنها تشعره بالامان الذى لا يقل أهمية عن الاجر الذى يتمناه ايضا ٠

٤ ـ قد تكون شكاوى العمال نتيجة عدم قدرتهم على التوافق مع التنظيم الخاص بالوحدة الانتاجية ٠

ولكن على الرغم من أهمية تجارب التون ماييو بالنسبة لتوضيح مجال دراسة علم الاجتماع عامة ولتوضيح موضوعات الدراسة فى علم الاجتماع الصناعى خاصة ، غير أنها كانت فى مدلولها أقرب الى الدراسة النفسية منها الى الدراسة الاجتماعية ، أو لنكون أكثر انصافا كانت دراسة تكاملية راعت بطريق الصدفة العلمية منهج علم الاجتماع ٠ ومع ذلك فلهذه الدراسة فضل نتيجة ما قدمته من نتائج وما أثارته من نقد ومناقشات علمية ـ توضيح معالم علم الاجتماع الصناعى وبيان أهمية المزيد من التخصص فيه ٠

وتعتبر أول دراسة منهجية متكاملة عن علم الاجتماع الصناعى ودراساته هى تلك المحاولة التى قام بها جوتز بريفز ـ والمشار اليها فى بداية هذه المقالة ـ تحت اسم (علم اجتماع وحدات الانتاج) ٠ وواضح من هذه التسمية أنها اهتمت بوحدات الانتاج فى عمومها وان ركزت فى الواقع على وحدات الانتاج الصناعى فقط ، ولم تهتم بغيرها من وحدات الانتاج الاخرى ٠

ولقد تبعت هذه المحاولة محاولات أخرى لعل أهمها محاولة ميلر وفورم D. C. Miller & V. H. Form والتى انتهت بوضعهما لكتاب (علم الاجتماع الصناعى) فى عام ١٩٥١ ومحاولة يوجين شنيدر E. V. Schneider فى عام ١٩٥٧ الذى أصدر كتاب باسم (علم الاجتماع الصناعى) والذى راعى فيه منهجية علم الاجتماع المعاصر ٠ وترتبط دراسات علم الاجتماع الصناعى الحديثة فى أمريكا بأسماء ككابلو Th. Caplow وولبرت مور W. Moore وفى انجلترا ببراون J. A.C. Brown (وذلك على الرغم من أنه من المتخصصين فى علم النفس الاجتماعى) ، وفى فرنسا بفريدمان G. Friedman وفى ألمانيا برالف دارن دورف R. Dahrendorf وفورستن برج Fuertenberg وغيرهم ٠ أما فى الوطن العربى فلقد قدم حسن الساعاتى العديد من البحوث فى اطار هذا العلم وأهمها بحثه الميدانى عن (التصنيع والعمران) فى عام ١٩٥٨ ، كما صدر له كتاب (علم الاجتماع الصناعى ١٩٧١ ٠ ولقد كان بحث عبد العزيز عزت والذى نشر فى عام ١٩٦٠ تحت اسم (الاجتماع الصناعى) أول محاولة بالعربية لعرض جانب متكامل من دراسات هذا التخصص على المستوى النظرى ٠ ويعد كتاب عبد الباسط محمد حسن (علم الاجتماع

الصناعى) أكثر المؤلفات العربية الحديثة مراعاة لمنهج علم الاجتماع المعاصر (١٩٧٣ م) ٠

ورغم أن تصنيف موضوعات الدراسة فى هذا الفرع المتخصص من علم الاجتماع ـ علم الاجتماع الصناعى ـ تختلف من بلد الى آخر حسب الاهمية التاريخية والمعاصرة لمسائل البحث والدراسة فهناك شبه اتفاق على الجوانب الاساسية للدراسة فى هذا الفرع وأول موضوعات الدراسة فى هذا الفرع هو دراسة المصنع كتجمع انسانى أو نسق اجتماعى ودراسة ما فيه من أدوار اجتماعية ودراسة تنظيمية والنظم البنائية الاساسية المؤثرة عليه وصلتهـا بالنظام الاجتماعى ، أى أن هذا الموضوع عبارة عن دراسة (البناء الاجتماعى للمصنع) ٠ وهذا الموضوع يعد مدخل لدراسة علم الاجتماع للصناعة ٠

أما الموضوع الثانى فهو أيضا متصل بدراسة المصنع ولكنه يركز على دراسة المسائل الاجتماعية (السسيولوجية) التى تواجه الانسان والعلاقات الاجتماعية فيـه ٠ فندرس مسـائل التوظيف والاجر وديمقراطية الادارة والاشراف ٠ ويهتم علم الاجتماع فى دراسته لهذه الموضوعات بدراسـة الصراع الاجتماعى والانحراف الاجتماعى والتنظيم الاجتماعى ٠

أما الموضوع الرئيسى الثالث فى الدراسة فى هذا الفرع فهو دراسة أثر وجود العاملين فى وحدات الانتاج الصناعى ـ المصنع ـ فى حياتهم الاجتماعية خارجة ، أى دراسة مايعرف بعلاقات خارج النسق الاجتماعى ، أى فى المجتمعات الاجتماعية الاخرى التى ينتمى اليها وتؤثر وتتأثر بوجوده فى المصنع كالنقابات والاسرة والمجتمع المحلى والدولة ٠ غير أن الابحاث التجريبية (الامبريقية) فى هذا المجال تركز على موضوعات بذاتها دون التوسع فى دراسة كل جوانب هذه التجمعات الاجتماعية لاهتمام فروع متخصصة من علم الاجتماع بها ٠ فمثلا فى النقابات نجد الاهتمام مركز حول موضوع الصراع مع أصـحاب الاعمال ٠ أما فى الاسرة فيحتل موضوع عمـل المرأة المكان الاول ٠ وفى المجتمعات المحلية يهتم الباحثين بموضوع الهجرة الى مراكز التصنيع سواء فى المدن أو بالقرب من القرى ٠ أما على مستوى الدولة فمـا زال موضوع الصراع الطبقى بين البورليتاريا والبرجوازية يحتل مركز الصدارة ، وان كان تحليل الفرق بين المجتمع الصناعى ومجتمع الصناعة أو مجتمع التصـنيع والمجتمع المتقدم بدأ يأخذ اهتماما أكبر فى الوقت الحاضر ٠

ثانيا : فى البحوث الاجتماعية الميدانية

مواقف الطلبة

إزاء التخصص الدراسي والعمل المهني

د. باقر الحسني
كلية التربية - جامعة الفاتح

اولا – تمهيـــــــد :

١ – هدف البحث :

تتضمن الصفحات الاتية نتائج مسح اجتماعى ، كنا قد أجريناه ، فى أوائل عام ١٩٧٥ م ، على طلبة(١) السنتين الاولى والثانية بكلية التربيـــة بجامعة الفاتح (طرابلس – سابقا) فى الجمهورية العربية الليبية ، بهـدف الكشف عن مواقفهم(٢) ازاء تخصصهم الدراسى وتطلعاتهم نحو مستقبلهـــم المهنى ، من جهة ، ومعرفة العوامل التى تلعب دورا فى تشكيل وبلورة هذه المواقف ، وما اذا كان من الممـــكن توجيهها بحيث تلبى حاجات ومتطلبـات التنمية من الاختصاصات المهنية المختلفة ، من جهة أخرى · ولقد كان الغرض من قصر البحث على طلبة السنتين المذكورتين استبعاد أثر عامل التدريب (٣) على مواقفهم ازاء القضايا المبينة آنفا · حيث أن التعليم – فى وقتنا الحاضر – لم يعد شيئا كماليا ، كما كان ينظر اليه فى المـاضى ، بل أضحى أداة لبناء البشر واعدادهم مهنيا واجتماعيا ليصبحوا أعضاء نافعين فى وطنهم ومجتمعهم · وكما أن للانسان رغبـات وقابليات ، فان للمجتمع حاجات ومتطلبات تتجـدد وتتنوع وفقـا لتطوره · وتـكون الحاجة ، فى المجتمعات الناميـــة ، لبعض التخصصات ، وخاصة الفنية منها ، أكثر الحاحا ، حيث تتوقف عليها مشاريع التنمية ، من جهـــة ، ويصعب توفيرها من الخـارج ، نظرا لندرتها وصعوبة الحصول عليها ، من جهة أخرى ، ولهذا وجب التخطيط للتوفيق بين حاجات المجتمع ومتطلباته ، وحاجات الافراد ورغباتهم ، بحيث يتمكن الفرد من الاتجاه الى انماء قابلياته بالشكل الذى يعود عليه وعلى أسرته ومجتمعه بالخير العميم ·

فاذا كان الامر كذلك ، فما هى مواقف الطلبة ازاء تخصصهم الدراسى ؟

وما هى مواقفهم وتطلعاتهم نحو مستقبلهم المهنى ؟ وما هى العوامل التى تؤثر فى تشكيل وبلورة هذه المواقف ؟ وما هو السبيل الى احداث تغيير أو تعديل فى هذه المواقف ؟ وهل يمكن توجيه هـذه المواقف بحيث تلبى حاجات ومتطلبات التنمية الاقتصادية والاجتماعية من مختلف التخصصات المهنية فى البلاد ؟ وكيف ؟٠٠

هذه الاسئلة ، وغيرها ، هو ما سنحاول الاجابة عليه ، من خلال هـذا البحث ٠

٢ ـ طريقة البحث :ـ

لقد اعتمدنا فى جمع بيانات هذا البحث على استبيان questionnaire أعد خصيصا لهذا الغرض ، احتوت استمارته فى البداية على (٢١) سؤالا ، روعى فى تصميمها وصياغتها أن تكون الاسئلة مقننة قدر الامكان ، وحيثما تطلب الامر ذلك ٠ ولهذا فقد كان القسم الاعظم منها من النوع المغلق Closed أو المتعدد الاختيار Multiple Choice والقسم الباقى منها من النوع المفتوح Open-ended ٠ وقد كان الغرض من وضع الاسئلة المفتوحة الحصول على بعض الاجابات الحرة من قبل الطلبة المبحوث عنهم ٠ وبغية التأكد من صلاحية الاستبيان المذكور ووضوح أسئلته ، فقد تم اجراء اختبار قبلى Pre-test له ، طبق على عدد محدود من الطلبة ، اختيروا عشوائيا مما أدى الى ادخال بعض التعديلات عليه ، وحذف سؤالين منه ، فأصبح عدد أسئلته (١٩) سؤالا ، قبل استخدامه بصورته النهائية ٠

٣ ـ عينة البحث :ـ

لقد بلغ عدد الطلبة الذين وافونا باجاباتهم على الاستبيان المذكور ،حتى نهاية الفترة المحددة لجمع البيانات ، (٤٣٤) طالبا وطالبة من مختلف فروع التخصص العلمية والانسانية بالكلية ٠ أى أن نسبة الاستجابة كانت ٦٤ بالمائة بالنسبة لطلبة السنة الاولى ، و٦٦ بالمائة بالنسبة لطلبة السنة الثانية ، و ٦٥ بالمائة بالنسبة للمجموع ٠ وكانت أعمار هؤلاء الطلبة (المشمولين بالبحث) تتراوح بين فئة (٢٠ سنة أو أقل) وفئة (٣٠ سنة فأكثر) بمتوسط حسابى مقداره (٢١ ، ٢٢) سنة ، وانحراف معيارى (٥٤ ، ٣) ٠ أما توزيع أفراد العينة حسب جنسهم ، فكان كالاتى : ٦٧ بالمائة طلابا و ٣٣ بالمائة طالبات ٠ أما توزيعهم حسب حالتهم الزواجية ، فكان كالاتى ٢٣ بالمائة من المتزوجين ، و ٧٧ بالمائة ممن لم يسبق لهم الزواج ، أى من العـزاب ٠

مما تقدم يتبين ، أن الخصائص العامة للافـــراد المكونين لعينة البحث تمثل خصائص المجتمع الطلابى المراد دراسته ، من حيث توزيعهم حســـب الجنس ، والسن والحالة الزواجية ، والتخصص ، ومرحلة الدراسة ، أمـا عامل الدين ، فهو ثابت بالنسبة للجميع · هذا ، اضافة الى أن حجم العينة كان من الكبر بحيث بلغ نسبة ٦٥ بالمائة من المجتمع الاصلى · وعليه ، يمكن الاطمئنان ـ الى حد كبير ـ الى صحة تمثيـل هـــذه العينـة لافراد المجتمع المبحوث عنه ·

ثانيا ـ نتائج البحث :

لقد أمكن تجميع العناصر التى تغطى سائر مواقف الطلبة ازاء التخصص الدراسى والعمل المهنى الى صنفين رئيسيين ، هما :

١ ـ مواقف الطلبة ازاء التخصص الدراسى ·

٢ ـ مواقفهم ازاء العمل المهنى ·

وحيث أن البحث يهدف الى استقصاء مواقف الطلبة ، بصورة عامة ، بصدد القضايا التى أمكن تجميعها فى الموضوعين المبينين فى أعلاه ، لذا ، فقد ارتأينا الاكتفاء بعرض النسب المئوية للاجابات ، دون الدخول فى التفاصيل الاحصائية المعقدة ، نظرا لان المجال لا يتسع لها فى هذا البحث المقتضب ·
ولما كان البحث يتعلق ، أساسا ، بمواقف الطلبة الذين لا زالوا فى أولى مراحل دراستهم الجامعية ، فقد أسهبنا ـ نسبيا ـ فى شرح مواقفهـم ازاء التخصص الدراسى واكتفينا بمناقشة مواقفهم ازاء العمل المهنى بشىء من الايجاز · وسنبدأ ـ الان ـ بمناقشة النتائج المتعلقة بالصنف الاول مـن هذه المواقف ·

١ ـ مواقف الطلبة ازاء التخصص الدراسى :ـ

لقد أسفر البحث فى مواقف الطلبة ازاء تخصصهم الدراسى عن عـــدة نتائج ، يمكن اجمالها فى ثلاث موضوعات فرعية ، هى :

(أ) مواقفهم ازاء فرع التخصص ·

(ب) مواقفهم ازاء حاجة البلد الى الاختصاص ورغبتهم فيه ·

(ج) مواقفهم ازاء كيفية اختيار التخصص ومتى البدء به ·

وسنتكلم عن كل من هذه الموضوعات الثلاث فيما يلى بشىء من التفصيل النســـبى ·

(أ) مواقف الطلبة ازاء نوع التخصص :

لقد أظهر البحث أن هناك ميلا نحو الانسانيات · ويتضح ذلك ، بجلاء، من مقارنة نسب توزيع هؤلاء الطلبة بحسب تخصصهم الدراسى الحالى (الجامعى) ، من جهة ، وتخصصهم الدراسى السابق على الجامعة ، من جهة أخرى · حيث كشف البحث أن مجموع الطلبة المقبولين فى الاقسام العلمية المختلفة فى الكلية يمثلون نسبة ٢٥ بالمائة ، فى حين أن خريجى القسم العلمى منهم فى مرحلة الدراسة قبل الجامعة يمثلون ٢٨ بالمائة ، وان المقبولين منهم فى الاقسام الانسانية يشكلون نسبة ٧٥ بالمائة ، فى حين أن خريجى القسم الادبى منهم فى المرحلة السابقة على الجامعة يشكلون نسبة ٧٢ بالمائة · ومعنى هذا ، أن هناك ٣ بالمائة من المجموع الكلى للطلبة المشمولين بالبحث من ذوى التخصص العلمى فى دراستهم الثانوية ، دخلوا ، أو أدخلوا ، فى أقسام دراسية فى الكلية ، مغايرة لتخصصهم الدراسى السابق · أى أن هناك اتجاها طفيفا لدى الطلبة لتغيير مواقفهم السابقة ازاء نوع تخصصهم الدراسى(٤) لصالح الدراسات الانسانية فى الكلية ، على الرغم من أنمتطلبات خطط التنمية فى الجمهورية العربية الليبية تستلزم التوسع الكبير فى قبول الطلبة فى مختلف التخصصات العلمية · ولهذا ينبغى استخدام نظام للحوافز(٥) من شأنه توجيه الطلبة الى هذا السبيل ، وفقا لمقتضيات خطط التنمية الشاملة فى البلاد وحاجتها الى الكوادر الفنية اللازمة لتحقيق النهضة الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية المتوخاة فى الجمهورية (٦) ·

(ب) مواقف الطلبة ازاء حاجة البلد الى الاختصاص ورغبتهم فيه :

ولو بحثنا مدى انسجام قبول الطالب فى قسمهالدراسى بالكلية ورغبته فى التخصص فى ذلك القسم ، لوجدنا أن ٧١ بالمائة من الجنسين أوضحوا أن قبولهم فى قسمهم الدراسى كان منسجما مع رغبتهم فيه ، وأن ٢١ بالمائة منهم ذكروا عكس ذلك · وهذه ظاهرة عامة لا تقتصر على هذا البلد فحسب ، وانما تشمل مختلف دول العالم · ذلك أن ديمقراطية التعليم ـ كما هو معلوم ـ وفرت للطالب فرصة حصوله على الدراسة الجامعية ، ان هو أراد ذلك ، ولكنها لم توفر له ـ فى نفس الوقت ـ فرصة اختياره لنوع الدراسة التى يرغب فيها ، حيث أن الانتماء الى (الفروع التى تؤدى دراستها الى الوصول الى مراكز القوة أو المهن ذات الافضلية لم تعد طوع اختيار الطالب شأن الدراسات التى تؤدى الى المهن ذات المستوى المتوسط) (٧) ·

ولو القينا نظرة على توزيع النسب المذكورة آنفا حسب الجنس ، لوجدنا أن الطالبات كن أكثر حظا من الطلاب فى توافق رغباتهن مع عملية قبولهن فى الاقسام الدراسية المختلفة بالكلية ، لان ٧٧ بالمائة منهن أشرن الى انسجام

نتيجة قبولهن ورغبتهن ، مقابل ٦٩ بالمائة من الطلاب ، في حين أن ١٧ بالمائة من الطالبات ذكرن عكس ذلك ، مقابل ٢٤ بالمائة من الطلاب · ولعل من الممكن تفسير ارتفاع نسبة توافق الطالبات في هذا الصدد الى ميلهن عموما الى الدراسات الانسانية ، لاستعدادهن الجسمي والنفسي والاجتماعي لتلك الدراسات ·

وفي سؤال عن مدى انسجام عملية قبول الطالب في الكلية مع رغبته للدراسة فيها ، أظهر البحث أن ٦٠ بالمائة فقط من مجموع أفراد العينة أجابوا بأن قبولهم فيها كان منسجما مع رغباتهم ، وأن ٣٥ ٪ ذكروا عكس ذلك ، وامتنع ٥ بالمائة عن الادلاء بأية اجابة · وهذا يعني أن أكثر من ثلث مجموع الطلبة المشمولين بالبحث أعربوا عن أن قبولهم في الكلية كان ضد رغباتهم الشخصية · وهذا الموقف، بطبيعة الحال من شأنه أن يؤثر على سير التدريسات في الكلية ، من جهة ، وعلى المستوى العلمي والجو النفسي فيها ، من جهة أخرى ، اضافة الى اثاره السلبية الاخرى البعيدة المدى ، والتي تكشف عن نفسها ، بشكل خاص ، عند تخرج هؤلاء الطلبة ـ المعنيين هنا ـ من الكلية ، وقيامهم بممارسة مهنة لا تتفق مع ميولهم ورغباتهم أساسا · ولهذا ينبغي العمل على تعديل مواقف هؤلاء الطلبة وتوجيهها الاتجاه المطلوب ، ومن الممكن الاستعانة بوسائل الاعلام المختلفة في سبيل تحقيق هذا الغرض(٨) ·

ولو فحصنا توزيع الطلبة المقبولين في الكلية بدون رغباتهم ، لوجدناهم موزعين على مختلف أقسام الكلية ، وبنسب متباينة · حيث كشف البحث أن قسمي (الخدمة الاجتماعية) و (الفلسفة والاجتماع) قد نال كل منهما أعلى نسبة من عدم الرضا (٢٠ بالمائة من مجموع الطلبة) ، يلي ذلك قسم (الجغرافيا والتاريخ) ١٦ بالمائة ، في حين أن قسم اللغة الانجليزية كان أقل الاقسام في هذا الصدد وأكثرها قبولا من الطلبة ، ويليه في ذلك قسم اللغة الفرنسية · ويمكن تفسير هذا الرضا الذي يكاد يكون مطلقا بالنسبة لهذين القسمين الاخيرين ، بأن القبول فيهما يتم عن طريق الانتقاء ، وان عدد الطلبة فيهما قليل نسبيا ، وأن برنامجهما الدراسي يحتوي على حوافز من شأنها اغراء الطلبة على الانتساب اليهما ، كما هو معلوم ·

أما بالنسبة لقسمي (الفلسفة والاجتماع) و (الخدمة الاجتماعية) ، فنجد أن الطلبة فيهما كانوا يتكدسون ـ خلال فترة البحث ـ بشكل يلفت النظر ، وخاصة بالنسبة لطلبة السنة الاولى ، حيث كان عدد أفراد كل فصل منهما يكاد يربو على ٦٠ و ٧٠ شخصا على التوالي ، الامر الذي لا يتوافق مع الاسس التربوية الحديثة ، من ناحية ، ولا يكاد يحقق الانسجام(٩) المطلوب في داخل الفصل الدراسي الواحد ، من ناحية أخرى ، خاصة وأن بنايات

الفصول نفسها ليست مؤهلة أصلا لاستقبال أعداد كبيرة من الطلبة ، نظرا لصغرها وضيقها وقدم مبانيها · اضافة الى أن القبول في القسمين المذكورين ـ كما أظهر البحث ـ لم يراع فيه رغبات الطلبةوميولهم في التخصصالدراسي المعني ، بقدر الاهتمام بعملية قبول اعداد من الطلبة في الكلية ، لا مجـــال لقبولهم في أقسام أخرى · وربما جاز تعميم هذه القاعدة على عملية قبـــول الطلبة في الكلية بشكل عام · حيث أن الطلبة الوافـــدين اليها ـ في الاعم الاغلب ـ هم البقية الباقية من الطلبة الذين لم يتم قبولهم في أي من الكليات الاخرى ، فنسبوا الى كلية التربية لكي يحصلوا على شهادة جامعية تحقق لهم بعض طموحهم · ولا نستغرب من هذه النتيجة ، اذا ما القينا نظرة عـــلى اتجاهات ومواقف الطلبة الحائزين على الشهادة الثانوية وكيفية توزعهم على مختلف الكليات في الجامعة · حيث نجد أن المتفوقين منهم من ذوي المعدلات العالية يتم قبولهم في الكليات الطبية والهندسية والعلمية الاخرى · أمـــا الباقون من ذوي المعدلات الواطئة نسبيا فيتم قبولهم في الكليات الانسانية ، ومنها كلية التربية · وتجدر الاشارة هنا ، الى أن كلية التربية ليس لها الخيار في ذلك ، حيث أنها مضطرة لقبول هذه الاعداد من الطلبة ـ على علاتهم ـ نظرا لحاجة البلد الماسة الى كادر كبير من المعلمين الذين تقع عليهم مسئوليـــة الاضطلاع بنشر رسالة العلم والمعرفة في مختلف أرجاء القطر · وهنا نجد أن عامل الكم قد تغلب على عامل الكيف في هذا المجال(١٠) ·

والواقع ، أن هذه الظاهرة ليست فريدة في بابها ، كما أنها ليســت مقتصرة على هذا البلد دون سواه ، بل على العكس من ذلك تمـــاما ، اذ أن التعليم في العالم العربي كله ، خاصة ، وفي دول العالم الثالث ، عامة ، وحتى في دول معينة من العالم المتقدم ، نراه يعاني من هذه المشكلة(١١) · ويبدو ، أنه لا مفر لنا ـ في الوقت الحاضر ، على الاقل ـ من التسليم بالامر الواقع ، مع محاولة رفع المستوى التعليمي ـ في جميع مراحله ـ بنفس الوقت ، على اعتبار أن التعليم شبكة متصلة الحلقات ، وبناء يعتمد بعضه على بعض ، وكل مترابط الاجزاء · فلا يجدي ـ والحالة هذه ـ الاهتمام بالجزء دون الكل ، حيث أن الكل أعم وأشمل وأهم ، فيجب الالتفات اليه بمجموعه واصلاحـه بكليتـــه ·

وهذا الامر لا يتأتى بمجرد توافر النية الحسنة أو الرغبة في هـــذا الاصلاح ، وانما يستلزم ـ بالضرورة ـ توافر وتظافر الجهودالخيرة والمخلصة لوضع أسس علمية جديدة يتم بموجبها تقويم نظام التعليم برمته جمـــلة وتفصيلا ، وتبيان وتحـــديد أهدافه ، ومضامينه ، وغاياته ، ووسائله ، ومناهجه ، ومفرداته · ان تحديد الغاية من التعليم تشكل نقطة البداية في هذه العملية · ان الجواب على سؤال : (ماذا نبغي من التعليم ؟)(١٢) يتوقف عليه تحديد الهدف من العملية التعليمية ، وبالتالي ، انارة السبيل الموصل

لذلك الهدف ، والذى يختلف باختلاف الجواب على ذلك السؤال • والمجال لا يتسع هنا للمزيد من الخوض فى هذا الموضوع ، حيث أنه ليس من نطاق بحثنا الحاضر ، اذ انه يدخل ضمن اختصاص فلسفة التربية ، التى تستمد ـ عادة ـ من الفلسفة الاجتماعية للبلاد ، وتتحدد على ضوئها •

ويجدر أن نشير هنا ، الى نقطة تعتبر من الدعائم الاساسية للعمليـــة التربوية ، الا وهى (الوضوح) ، أى وضوح الهدف التعليمى ، وضوح السبيل الى ذلك ، وضوح المناهج والكتب ومفرداتها ، وباختصار ، الوضوح فى كل شـــىء •

والوضوح هنا يعتبر جزءا من المعرفة ، بل هو أساس المعرفة • اذ كيف يمكن للانسان أن يعرف شيئا ، اذا لم يكن ذلك الشىء واضحا لديه ؟ •• ويمكن الاستعانة ، فى الوقت الحاضر ، بأجهزة الاعلام ، فى سبيل تحقيق هذه الغاية • حيث كشف البحث أن ٥٧ بالمائة فقط من مجموع العينة كانوا يعتقدون بأن لديهم فكرة واضحة مسبقة عن موضوعات التخصص فى أقسام الكلية المختلفة ، ولكن بعد التحاقهم بالكلية ، تبين أن ٣٨ بالمائة فقط مـــن المجموع المذكور وجدوا أن فكرتهم السابقة كانت منطبقة على واقع الحال ، أما الباقون ، ومنهم ٥٢ بالمائة وجدوها عكس ذلك ، وامتنع ١٠ بالمائة عن الاجابة• وفضلا عن ذلك ، نجد أن ٧١ بالمائة من مجموع الجنسين أفصحوا بأنهم كانوا بحاجة الى معلومات أكثر عن الكلية وموضوعات التخصص الدراسى فيها(١٣)• وهذه نسبة عالية ، اذ تقرب من ثلاثة أرباع العينة ، لا سيما وأن هناك ٧بالمائة ممتنعون ، وهم ـ فى الاعم الاغلب ـ ممن لم تكن لديهم معلومات مسبقة عن الكلية ، ولكنهم لم يفصحوا عن ذلك ، ربما لاعتباره نقصا يعابون عليه ، أو ما شاكل ذلك ، فى حين أن ٢٢ بالمائة فقط ، أعربوا عن عدم حاجتهـــم الى معلومات أخرى عن الكلية وتخصصاتها قبل التحاقهم بها ، وربما جاز تفسير ذلك بوجود عدد من المعلمين والمعلمات ، المفرغين والمفرغات ـ كليا أو جزئيا ـ لمواصلة دراستهم فى الكلية • وهؤلاء بطبيعة الحال لديهم معلومات ، قد تعتبر كافيـــة ، الى حد ما ، عن الكلية وموضوعات التخصص فيها ، لا ســيما وأن معظمهم يواصل تعليمه فى نفس تخصصه السابق •

(ج) مواقف الطلبة ازاء كيفية اختيار التخصص وتحديد وقت بدايته:ـ

لقد أظهر البحث أن الغالبية العظمى (٩٤ بالمائة) من الطلبة ، أعربوا عن وجود عدد من العوامل التى من شأنها أن تلعب دورا فى عملية اختيار أو تحديد نوع التخصص الدراسى للطالب ، مثل رغبته ، ودرجاته ، وحاجةالبلد الى الاختصاص ، وغير ذلك • على أن أكثر من ثلثيهم (٦٩) بالمائة ، أكدوا على أهمية مراعاة رغبة الطالب فى الاختصاص الذى ينشده وحاجة البلد الى

ذلك الاختصاص ، فی حین أعرب (٣١ بالمائة) منهم عن ضرورة الاقتصار على رغبة الطالب دون سواها فی تحدید نوع التخصص الذی یبغیه ٠

ومع أن رغبة الطالب تلعب دورا حاسما فی عملیة رضاه عن نوع تخصصه الدراسی ، وفی تکیفه له ، ونجاحه فیه ، الا أن البحث أظهر أن هـذا العامل لیس الوحید فی التحکم بما نحن بصدده ، بل یسهم معه عامل آخر ، هـو حاجة البلد ومتطلبات التنمیة فیه من التخصصات المختلفـة ٠ حیث أعرب أکثر من ثلثی الطلبة (٦٩ بالمائة) عن ضرورة أخذ هذین العاملین ، معـا بنظر الاعتبار ، فی عملیة الاختیار المذکور ٠ وغنی عن البیان ، أن معرفـة الطلبة باحتیاجات بلدهم من التخصصات المذکورة ، یتوقف على مدى ما یتوفر لهم من أعلام وتنویر عنها وعن مختلف ظروفها وحوافزها المادیة والمعنویة ٠

أما بصدد تحدید وقت التخصص ، فقد أظهر البحث أن أکثر من نصف الطلبة (٥٨ بالمائة) حبذوا البدء به من السنة الثانیة بالکلیة ، واعتبار السنة الاولى فیها بمثابة سنة تحضیریة ، یتلقون فیها مجموعة من المعلومات المختلفة کثقافة عامة تؤهلهم للتخصص ـ فیما بعد ـ على أساس من الاختیار الواعی السلیم المبنی على درایة کاملة بموضوعات التخصص العلمیة والانسانیة من جهة ، ووفق میولهم وقابلیاتهم الشخصیة ، من جهة أخرى ٠ وهذا یعنی أن أکثر من نصف المجموع لم تکن لدیه فکرة واضحة ـ نتیجة افتقاره للاعـلام والتنویر الکافیین ـ عن أقسام وموضوعات التخصص المختلفة بالکلیة ، کما بینا ذلك آنفا ٠

٢ ـ مواقف الطلبة ازاء العمل المهنی :ـ

لقد سبق وبینا ، أن من أولى مهمات التعلیم تهیئة الاشخاص للحیـاة الاجتماعیة والمهنیة ٠ وأوضحنا ، أیضا ، أن للمواقف دورا فی توجیه الانسان لانتهاج نوع معین من التخصص دون سواه ، وفی عملیة تکیفه لهذا التخصص أو ذاك ٠ واذا کان هذا الکلام ینطبق على التخصص الدراسی ـ کما رأینا ـ فانه ینطبق ، کذلك ، على العمل المهنی ، أیضا ٠ فقد کشف الدکتور مختار حمزه ـ على سبیل المثال ـ فی بحث سبق له أن اجراء عن أسس اختیار المهنة لدى المتعلمین فی ج٠م٠ع٠ فبین أن نحو ٨٥ بالمائة من أصحاب المؤهلات العالیة و ٧٣ بالمائة من أصحاب المؤهلات الثانویة ، حین یبحثون عن عمل ، لاول مرة، یکون ما یشغلهم ، أساسا ، هو (اتفاق العمل مع الشهادة أو الدبلوم)(١٤) الحاصلین علیه ٠ وهذا أمر سلیم(١٥) ٠ ولکن هذا الموقف یتغیر ـ فیما بعد ـ عند بحثهم عن عمل آخر ، حتى یصل بهم الامر الى التغاضی النسبی عـن مؤهلاتهم العلمیة وعدم الاصرار عـلى شرط اتفاق العمل مـع المؤهلات المذکورة(١٦) ٠

وفى بحثنا هذا ، أعرب ٤١ بالمائة فقط من الطلبة المشمولين بالبحث عن رغبتهم - بعد تخرجهم من الكلية - فى العمل بمجالات التعليم المختلفة ، بما فيها التعليم الجامعى · أى بعبارة أخرى ، أن أكثر من نصف المجموع يرغب فى تغيير المهنة التى يؤهله تعليمه للاشتغال فيها · وهذا موقف يستدعى التأمل ··

ان تغيير المهنة أو تبديلها ، أو الانتقال من صنف معين من الاعمال الى صنف آخر منه ، أمر لا ضير فيه - فى حد ذاته - لو أحسن توجيهه ، وتم وفقا لحاجة البلاد · اذ وجد بعض الباحثين - على سبيل المثال - أن ٤٢ بالمائة من السويديين يغيرون مهنهم بين سن العشرين والثامنة والعشرين من أعمارهم(١٧) · وهذا ما يشير ، بطبيعة الحال ، الى وجود الحاجة الاقتصادية والاجتماعية الى تلك النقلة المهنية · وهذا ما أكدته - أيضا - نتائج الابحاث التى قام بها عدد من الاقتصاديين من أمثال فيشر Fischer ، وبيتى Petty ، وكلارك Clark ، وفوراستيه Fourastie والتى أبرزت ظاهرة انتقال النشاطات المهنية من قطاع الزراعة الى قطاع الصناعة ، ومن هذا الاخير الى قطاع الخدمات(١٨) ·

ان هذه النقلة المهنية من شأنها أن تؤدى الى ما يدعى بظاهرة الحراك الاجتماعى أو النقلة الاجتماعية Social Mobility (١٩) ، فانتقال شخص ما من مهنة معينة الى مهنة أخرى أفضل منها أو أرقى منها منزلة ، بسبب التخصص وتقسيم العمل (٢٠) ، يؤدى بالضرورة الى ارتقاء ذلك الشخص من طبقته الاجتماعية الى طبقة أعلى منها مكانة فى السلم الاجتماعى(٢١) · وهكذا نجد أن التعليم أضحى - فى عصرنا الحاضر - أحد العوامل الهامة فى احداث التغيير فى صميم الكيان الاجتماعى ، اذ يخلق حركة بين طبقاته ، وانتقالا بين أفراده(٢٢) ، هذا فيما اذا تم ذلك - بطبيعة الحال - فى مجتمع يسمح بهذا الحراك ، وبتلك النقلة المهنية والاجتماعية(٢٣) · وليس بخاف على أحد مقدار ما يحتاجه هذا الانتقال المهنى من تعلم جديد ، وهو ولا ريب نتيجة طبيعية للتقدم العلمى فى البلاد · ولهذا صارت مهمة التعليم - فى عصرنا الحاضر - تدريب الطلبة ، بحيث يتم تأهيلهم لمهنة المستقبل ، ويضمن لهم جودة هذا التدريب ، وبالاعداد والتخصصات المهنية المختلفة التى يتطلبها المجتمع مستقبلا ، علما بأن تخمين ذلك من الصعوبة بمكان(٢٤) ، وخاصة فى مجتمع يحث الخطى نحو التنمية الشاملة ، حيث أن التطور العلمى السريع من شأنه أن يستحدث حاجات لتخصصات مهنية جديدة ، ويفضى الى تغيير كبير فى توزيع القوى العاملة فى مختلف مجالات النشاط الاجتماعى والاقتصادى فى البلاد · ولهذا فالحاجة ماسة - فى وقتنا الحاضر - الى ضمان استمرار وجود العناصر البشرية المدربة فى المؤسسات التعليمية المختلفة ،

ولكن تحقيق ذلك أصبح من الصعوبة بمكان ، ما لم يجر العمل على استخدام نظام فعال للحوافز والاجور تراعي فيه طبيعة العمل في تلك المؤسسات ، مقارنة بمثيلاتها من المؤسسات المنافسة ، في داخل البلاد وخارجها ٠

ثالثا ـ الخلاصة :

تعنى البلدان المتقدمة بتنشئة أبنائها واعدادهم ليكونوا عدتها في مستقبلها ، وعمادها في غدها المأمول ٠ ولذلك فهي تهيىء لهم دور العلم والمعرفة بمختلف مراحلها وأنواعها ، توفر لهم فيها جوا تربويا صالحا ، وتدربهم على العادات الحسنة والاخلاق الفاضلة ، وتعلمهم على اتباع أسلوب المنطق والعلم في التفكير وفي مواجهة الحياة ٠

(وقد ورثنا ـ نحن العرب ـ من عهود الانحطاط ، تركة ثقيلة من الارتباك الفكري والفوضى في البحث ، وعدم الموضوعية في استخلاص الحقائق ، والتسرع ، وعدم اتباع المنهج العلمي في تعليل الامور ٠٠٠ وهذه جميعا من ألد أعداء الحقيقة ٠ فالفكر المنطقي الواضح ، والروح المنهجية في البحث ، هما دعامتا العقل المتحرر ، والتعليم الجيد هو الذي يمهد السبيل لهاتين الدعامتين ، وبدونه ليس من سبيل الى نهضة حضارية شاملة)(٢٥)٠ ولقد أدرك (جون آدمز) أهمية الدور الذي يلعبه التعليم ـ فيما اذا أحسن توجيهه ـ في عملية البناء الاجتماعي ، ولذلك حدد أهداف التعليم بمقولته الشهيرة : (ليست الغاية من التعليم حشر أكبر قدر من المعلومات في ذهن الطالب ، بحيث تصير المدارس (حوانيت لبيع المعرفة) ، ويصبح المدرسون عمالا في تلك الحوانيت ، وانما الغاية منه توليد الرغبة في نفس الطالب الى حب العلم والبحث وتهذيب عواطفه وميوله ليصبح انسانا نبيلا)(٢٦) ٠ فالرغبة ، اذن ، وكما هو معلوم ، عامل مهم وأساسي في نجاح العملية التربوية ، من جهة ، وفي نجاح الطالب في دراسته ، وفي عمله أيضا ٠ وهذا ، في الواقع ، لا يقتصر على الطالب فحسب ، بل يشمل ـ أيضا ـ جميع ذوي المهن الاخرى ، على حد سواء ٠

وهذا ما كشف عنه البحث ، أيضا ، اذ أكدت الغالبية العظمى من الطلبة على اهمية مراعاة الرغبة الشخصية في التخصص المنشود ٠ بيد أنه ، كما أن للشخص أولاعا وقابليات ، فان للمجتمع حاجات تختلف وتتنوع تبعا لتطوره ونموه ٠ ولهذا ينبغي التخطيط للتوفيق بين حاجات المجتمع وحاجات الاشخاص وأولاعهم ، بحيث يتمكن الشخص من الاتجاه الى تطوير قدراته بالشكل الذي يعود عليه ، وعلى أسرته ومجتمعه ، بالتقدم والازدهار ٠ وفي هذا يقول الدكتور البدري : (ان علينا ، وقبل دخول الطالب للجامعة ، أن نتأكد من أن هذا الطالب يتمتع بموهبة ، سيؤدي صقلها وتهذيبها الى قدرات تمكنه من

تقديم النفع لبلده فى اختصاص يحتاجه ذلك البلد)(٢٧) • اذن ، فمن الناحية الاقتصادية والاجتماعية لا تقاس أهمية التعليم الجامعى بمقدار عدد الطلبة المتخرجين ، بل فى نوعية هؤلاء المتخرجين ومدى كفائتهم الفنية • حيث أن النمو الكمى فى التعليم ـ فى حد ذاته ـ (ليس دوما وأبدا المفتاح الذهبى للنمو الاقتصادى الاجتماعى)(٢٨) ، وانما الاهم من ذلك كله ، معرفة (الى أى حد يساعد ذلك النمو على تكوين البواعث والمواقف والدوافع اللازمة للتغيير الاجتماعى فى شتى أبعاده ••• والى أى حد يساعد على الابداع والتجديد فى بنية المجتمع)(٢٩) • فالتعليم ليس هدفا قائما بذاته فحسب ، بل هو أيضا ، (وسيلة لخدمة الاهداف والسياسات الاقتصادية والاجتماعية فى البلاد ، وبعكسه ، ينشأ اختلال فى الموازنة بين تطور التعليم وتطور الهيكل الاقتصادى ، الامر الذى يؤدى بالتالى الى بروز مشاكل تتعلق بالاستثمارات البشرية)(٣٠) • وهذا ما أظهره البحث ، حيث أبان أن هناك اتجاهات نحو الانسانيات فى التعليم العالى ، لذا ينبغى تعديله بما يتناسب ومتطلبات التنمية فى البلاد وحاجتها من العناصر الفنية المختلفة • كما أن البحث كشف ـ أيضا ـ عن ظاهرة أخرى ، هى أنه على الرغم من وجود هذا الاتجاه نحو الانسانيات ، كما قلنا ،وعلى الرغم من حاجة البلد الماسة الى المدرسين ، فان كلية التربية ، ومهنة التعليم ـ عموما ـ لا زالتا بعيدتين عن تحقيق الرضا الذاتى للشباب بشكل يغريهم على الاستمرار فى نفس التخصص المهنى • حيث أظهر البحث أن هناك حوالى ٤٠ بالمائة من الطلبة أعربوا عن أن قبولهم فى الكلية لم يحز على رضاهم ، وأن أكثر من نصف أفراد العينة يرغبون فى تغيير مهنتهم بعد التخرج •

لذا ، ينبغى العمل على تعديل هذا الاتجاه باستخدام نظام فعال للحوافز والاجور ـ كما قلنا ـ وذلك ضمانا لتوفير العناصر البشرية واستمراريتها، من جهة ، وتحسين نوعيتها ، من جهة أخرى • فقديما قيل : (كيفما يكن المعلم يكن تلامذته) ، وقد أثبتت الاحداث صدق هذه المقولة • وعليه ، فالتعليم ليس حاجة لمعرفة مجردة فحسب ، بل أيضا لاكتساب وانماء القدرات الفردية والجماعية على أحداث التغيير الاجتماعى المنشود فى البلاد ، والاسهام بشكل مباشر وفعال فى دفع عجلات التطور والتنمية الشاملة للمجتمع ، حثيثا ، نحو الامام • ذلك ، لاننا نخوض معركة كبيرة لاعادة بناء وطننا وأمتنا العربية • فاذا كان بناؤنا الجديد يستوجب اعادة صياغة الحياة فى مختلف جوانبها شكلا ومضمونا ، فان هذه الصياغة الجديدة انما تتناول واقعا حيا قائما • ولابد أن تكون نقطة البداية فكرا وعملا متفاعلين مع هذا الواقع ، لنحدد ما يجب تنميته ، وما يجب تطويره ، وما يجب الاستغناء عنه ، وما يجب استحداثه ••• الخ • وهذا ما كشف عنه البحث ، حيث أعربت غالبية الطلبة عن اتجاه لتفضيل جعل السنة الدراسية الاولى موحدة بالكلية ، أى بمثابة

سنة تحضيرية يتلقون فيها عددا من المعارف والمعلومات كثقافة عـــامة ، تؤهلهم للبدء فى التخصص فى السنة الثانية على أساس من الاختيار الواعى السليم المبنى على دراية كاملة بموضوعات التخصص العلمية والانسانية ؛ بشكل يتفق مع ميولهم واستعداداتهم الفطرية وقابلياتهم الشخصية • وهـذا الموقف انما جاء ، بهذه الصورة ، نظرا لشعور الغالبية العظمى (٧١ بالمائة) من الطلبة بحاجتهم الماسة الى أعلام ينورهم ويمكنهم ـ فى ذات الوقت ـ من الاختيار السليم للتخصص المذكور •

وعليه ، فاننا نرى أن استحداث جهاز على مستوى الجامعة والكليـــة تكون مهمته امداد الطلبة ـ قبل تسجيلهم ـ بالمعلومات اللازمة عن كل مايتعلق بالجامعة وكلياتها ، وأقسامها ، وأساتذتها ، ومؤسساتها العلمية المختلفة ، وعن مدى حاجة البلد لفروع التخصص المذكورة ، وفرص التعيين والامتيازات المتاحة للمتخرجين من كل منها ، ••• الخ ، من شأنه أن يساعد الطالب على اتخاذ قرار سليم بشأن انتقاء نوع تخصصه الدراسى والمهنى • وفى حالةعدم امكان تحقيق ذلك ، فلا بأس من تنفيـذ اقتراح الطلبـة الرامى الى توحيـــد الدراسة فى السنة الاولى بالكلية ، والبدء بالتخصص اعتبارا من الســـنة الثانية فيها •

مما تقدم ، يمكننا ـ اذن ـ ان نستخلص ونعمم النتيجة التالية :

١ ـ ان مواقف الطلبة ازاء اختيار نوع التخصص الدراسى ، والعمـل المهنى ، بعد التخرج ، تتحدد ـ الى حد ما ـ بمدى ما يتوفر لهم من اعلام وتنوير عن الظروف والحوافز المتعلقة بالتخصص المذكور •

٢ ـ ومن الممكن توجيه هذه المواقف ، لتلبية متطلبات التنمية ، باعلام كفوء ، ونظام فعال للحوافز والاجور •

الهوامش والمراجـــع

١ – نود أن نشير الى أننا اصطلحنا على كلمة طلبة لتعنى الجنسين : طلابا وطالبات ، معا • وعليه فينبغى فهمها بهذا المعنى أينما وردت فى هذا البحث •

٢ – يجدر التنبيه الى أننا اصطلحنا على استعمال كلمة (مواقف)لتعنى نفس المدلول الذى يتضمنه مصطلح Attitudes فى اللغتين الانجليزية والفرنسية ، على الرغم من أن عددا من الباحثين قد اتخذوا كلمة (اتجـــاه) ترجمة للمصطلح المذكور • ولكننا نرى ، أن كلمة (اتجاه) تقابـــل معنى Tənd فى اللغة الانجليزية ، و Tendance فى اللغة الفرنسية ، كما هو الحال فى : The Trend of public opinion

La tendance de l'opinion publique

أى اتجاه الرأى العام • وبهذا المعنى ، سنستعمل كلا من هذين المصطلحين فى هذا البحث ، مشيرين الى أن (المواقف) مفهوم لا يزال يعوزه التحديد ، نتيجة عدم اتفاق الباحثين على تعريف موحد لمضمونه ، بالرغم مـــن كثرة تداوله ، ومرور ما يربو على قرن من الزمان على ظهوره •

See : Allport, G. W., " Attitudes, " in Handbook of Social Psychology. Murchison, C., ed., Worcester : Clark University Press, 1935, PP. 798 sqq.,quoted by Sueif, Introduction to Social Psychology, 1970, PP. 334 - 336, (in Arabic).

ولكى نتجنب الخوض فى الجدل القائم بين الباحثين حول أى التعاريف أكثر دقة وانطباقا على مضمون هذا المصطلح ، فاننا سنستعمله بمفهومه الواسع الذى اتخذه لازار سفلد Lazarsfeld ، والذى يعنى (مجموعة المفاهيم الدالة على ميل معين ، كالمشاعر أو الانفعالات والرغبات ، والقيم ، والمعتقدات، وما شابه ذلك) •

Voir :

Lazarsfeld, Paul, Qu'est - ce que la Sociologie ? Paris, Gallimard, 1970, P. 230.

أما بصدد الكيفية التى تتشكل بها المواقف وتتغـــير ، فيرى جونز Jones وجيرارد Gerard بأن (المواقف تتشكل من خلال الخبرة ، وهى – بالرغم من ثباتها النسبى – فمن الممكن أن تتغير من خلال الخبرة ، أيضا) •

See : Jones, Edward E., and Gerard, Harold B., Foundations of Social Psychology. New York, London, and Sydney : John Wiley & Sons, Inc., 1967, P. 431.

ويذهب هذا المذهب توماس W. I. Thomas وآش Asch وآخرون · أنظر فى ذلك :

Asch, S. E., Social Psychology. New York : Prentice - Hall, 1952, P. 585, quoted by Hollander, E. P., Principles and Methods of Social Psychology. New York, London, and Toronto : Oxford University Press, 1969, P. 115.

٣ ـ يتلقى طلبة السنتين الثالثة والرابعة بكلية التربية تدريبا نظريا وعمليا فى أصول تدريس بعض مواد تخصصهم · وقد أبانت بعض البحوث التى أجريت ، مؤخرا ، أن للتدريب أثرا فى تغيير المواقف · أنظر على سبيل المثـــــال :

ـ د · ابراهيم أبو لغد ، و د · لويس كامل مليكة ، (أثر التدريب فى تغيير الاتجاهات) ، فى مليكة ، قراءات فى علم النفس الاجتماعى فى البــلاد العربية · القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ م ، ص ٣١٧ ـ ٣٢٩ ·

ـ أنظر كذلك : د · نجيب اسكندر ابراهيم و د · محمد عماد الدين اسماعيل ، (الاتجاهات الوالدية فى تنشئة الطفل) ، مليكة ، المصدر السابق المجلد الثانى ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ، ص ٩٢ وما بعدها ·

٤ ـ ان ظاهرة رغبة الطلبة فى تغيير نوع التعليم الذى يتلقونه بالفعل ، ليست مقتصرة على الجمهورية العربية الليبية ، فحسب ، بل انها ظاهرةعامة فى الوطن العربى · فقد وجد الدكتور مختار حمزة ـ على سبيل المثال ـ أن ٢٣ر٤ بالمائة من خريجى الدراسة الثانوية و ٢٦ر٩ بالمائة من خريجى التعليم العالى فى ج·م·ع· أعربوا (بأنهم كانوا يودون لو تلقوا نوعا آخر من التعليم يختلف عن النوع الذى تلقوه بالفعل) · أنظر فى ذلك :

د · مختار حمزة ، (اتجاهات المتعلمين نحو البطالة والعمالة) ، فى مليكة ، المصدر السابق ، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ·

5 — Voir : Harbison, F. Planification de l'education et developpement des ressources humaines. Unesco, 1968, 11 PE, PP. 15 sq.

6 — Voir : Bettelheim, Charles, Planification et Croissance acceleree. Maspero, Paris, 1971, P. 95.

Voir egalement :

Id., Problemes theoriques et pratiques de la planification. Paris, Maspero, 1960, P. 122 .

See also :

Kindleberger, Charles P., Economic Development. 2nd ed., Tokyo and London : Mc Graw - Hill Kogakusha, Ltd., 1965, PP. 393 sqq.

Voir aussi :

Harbison, op. cit., PP. 29 sqq.

٧ ـ أنظر : د · عبد اللطيف البدرى ، (الجامعة ومتطلبات المجتمع المعاصر) ، مجلة المجمع العلمى العراقى ، المجلد ٢١ ، بغداد ، ١٩٧١ ، ص ١١٥ ·

See also : Blaug, Mark, Second Thoughts on Approaches to Educational Planning. Paris, O. E. C. D., 1971, PP. 14 - 15 .

8 — See : Mack and Pease, Sociology and Social Life. New York and London : D. Van Nostrand Co., 5 th ed., 1973, PP. 417 sq.

٩ ـ ان ظاهرة (عدم انسجام الطلبة) اضحت اليوم ، ظاهرة عامة تشكو منها معظم جامعات العالم · وتعود أسبابها لظروف نفسية واجتماعية متعددة، منها ، على سبيل المثال ، لا الحصر ، انتماء الطلبة لبيئات مختلفة ، ونشئات متباينة ، مما يؤدى الى تباين مفاهيمهم لمشكلاتهم ، وتنوع مدلولات تعبيرهم ، وبالتالى ، فالكلمة لا تؤدى لديهم معنى واحدا ، الأمر الذى يؤدى ـ فى نهاية المطاف ـ الى تكوين فجوات بينهم تعوق تجانسهم وانسجامهم فى داخل الفصل والكلية ، على حد سواء · وبغية الاستزادة فى هذا الموضوع ، نحيل القارىء الكريم للرجوع الى : د · عبد اللطيف البدرى ، المصدر السابق ، ص ٨٧ وما بعدها ·

١٠ ـ أنظر تقرير منظمة اليونسكو المرقم ED/CS/261/5, S 24 عن أثر الكم على الكيف فى التعليم الجامعى ومشكلاته · أنظر أيضا :

— Harbison, op. cit., P. 13. see also :

— Necat Erder Educational Planning, Reform and Management Paris, O. E. C. D., 1971, P.P. 4 sq.

١١ ـ أنظر : اليونسكو ، الاتجاهات السائدة في التعليم العام والمهنى فى البلاد العربية ، باريس ، ١٩٧٠ · أنظر أيضا :

— Anderson, C. A., Le contexte social de la Planification de l'education. Paris, Unesco, 11 PE, 1968, PP. 24 sqq. Voir egalement :

— Poignant, R., Les plans de deve loppement de l'education et la planification economique et sociale. Paris, Unesco, 11 PE, 1967, PP. 39 sqq.

١٢ ـ ينسب الى أحد الخلفاء الراشدين قوله : (لا تقسروا أبناءكم على اخلاقكم ، فانهم خلقوا لزمان غير زمانكم) · ويذهب هذا المذهب الدكتور عبد الله عبد الدائم (التخطيط التربوى : أصوله وأساليبه الفنية وتطبيقاته فى البلاد العربية · بيروت · دار العلم للملايين ، ط ١ ، تموز ، ١٩٦٦ ، ص ٢٧) · فى حين يرى الدكتور البدرى : أن التعليم السليم يهدف الى اعطاء الطالب الجامعى (المعرفة التى تساعده فى حياته العملية على حل المشاكل التى لم يتعلم حلها فى الجامعة) (المصدر السابق ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦) ، ويرى هذا الرأى Kempler فى كتابه Adult Education (المنشور فى نيويورك ، ١٩٦٥ ، ص ٢٠ ـ ٢٤ ، ذكره البدرى ، المصدر السابق ، ص ١٠٦) · بينما يرى آخرون أن هدف التعليم هو التنشئة الاجتماعية للافراد بحيث يكونون متشابهين فى قيمهم ومعاييرهم الاساسية وتطبيقاتها العملية فى المجتمع · أنظر فى ذلك :

Mack and Pease, op. cit., P. 419.

وترى الخطة الثلاثية للتنمية (١٩٧٣ـ١٩٧٥) فى ج·ع·ل· أن هدف التعليم هو « تنمية الموارد البشرية بما يمكن كل فرد من تنمية قدراته الى أقصى درجة ممكنة حتى تتيسر له سبل الاسهام فى تقدم النواحى الاقتصادية والثقافية فى المجتمع ··· » · أنظر : ـ تقرير المتابعة السنوى ١٣٩٤ ـ ١٩٧٤م ، منشورات وزارة التخطيط والبحث العلمى فى ج·ع·ل· ، طرابلس فبراير ، ١٩٧٥ ، ص ١٢٤ ، (مطبوع بالرونيو) ·

١٣ ـ ويقترح الدكتور البدرى علاجا لهذا النقص ، بأن تجرى للطالب قبل تسجيله فى الجامعة « مواجهة فى جو من التنوير والتوجيه والاعلام ، يعرف فيه بنوعية الدراسة التى ستواجهه ، ومنهاج الدروس ، ومتطلباتها ، ومصاعبها ، واحتمال ايجاد عمل له بعد تخرجه يناسب دراسته » ويرى أن

« من الصواب أن يعرف الطالب ، أيضا ، الانطباع الذى تكون عنه بعد هـذه المقابلة ، والنصائح التى ستساعده على اتخاذ قرار بشأن مستقبل دراسته » ويضيف أنه فى حالة قبول الطالب « فى الدراسة التى يرغب فيها ، يجب أن يعلم ، ومن بداية مرحلته الدراسـية ، كيفية استفادته من الخـدمات التى تتيسر له فى الجامعة ، وكيف يمكن اكمال ما يفوته من الدرس ، أو مايحتاجه من أمور هى من صميم حياته الجامعية المقبلة » ، (المصدر المذكور ، ص١١٣) .

ويذكر الدكتور البـدرى أمثلة تطبيقية على ما سـبق ، فيقول « ففى يوغوسلافيا ، يتم تطبيق أوسع للتنوير والتوجيـه والاعلام ، حتى أن الذين يرغبون فى دخول الجامعة ولا يحملون الشهادة الثانوية يتمكنون من اجتياز امتحان للجدارة تنظمه هذه اللجان يتمكنون به من دخول الجامعة » . ويضيف قائلا بأن « هيئـة التنوير والتوجيه والاعلام لا تكتفى بمواجهة الطالب قبـل دخوله الجامعة ، بل عليها أن تتولاه أثناء وجوده فيها طيلة المرحلة الدراسية » (المصدر السابق ، نفس الصفحة) .

والواقع ، أن هذا النظام لا يقتصر تطبيقه على يوغوسلافيا فحسب ، بل ان هناك دولا أخرى ، كفرنسا ، تتبعه ، أيضا . فمكتب استقبال الطلبة فى الجامعات الفرنسية لا يهتم فقط باعلام الطالب بما سبق ذكره ، وانما يتعدى عمله الى توجيـه الطـالب وارشاده ومساعدته فى حـل مشكلاته النفسية والاجتماعية والصحية أيضا ، طيلة فترة دراسته الجامعية . وهـذا يشمل جميع الطلبة ، بغض النظر عن جنسياتهم ، سواء كانوا مواطنين أم أجانب ، لا فرق بينهم فى ذلك ، طالما كانوا طلبة نظاميين فى الجامعة المعنية .

١٤ ـ أنظر : د. مختار حمزة المصدر السابق ، ص ٢٩٩ .

15 — Coir :
Sauvy, Alfred, Evolution des equivalences entre diplomes et emplois. Paris, O. E. C. D., 1971.

١٦ ـ د. مختار حمزة ، نفس المصدر ، ص ٢٩٩ .

17 — Torsten Husen, Lifelong in the " educative Society," in Int. Rev. Appl. Psychol., vol. 17, No. 2, quoted by Dr. Al-Bedri, op. cit., P. 118.

18 — Voir : Fourastie, J., Le Grand Espoir du 20 eme Siecle. Paris, Gallimard, 1963.

19 — See : Sorokin, Pitirim A., Social and Cultural Mobility. London : The Free Press of Glancee Collier - Macmillan Ltd., 1959, PP. 169 sqq.

٢٠ ـ ما تقسيم العمل ـ في الواقع ـ الا من نتائج الاقتصاد الصناعى في المجتمع الحديث ، حيث أدى الى استحداث وظائف مهنية جديدة ، استلزم اشـغالها وجود أيد عاملة ماهرة ، ممـا أدى الى نشـوء ما يدعى ـ حاليا ـ بالتخصص المهنى ، الذى لا يمكن الحصول عليه الا عن طريق التعليم والتدريب ولهذا السبب نجد أن الدخول الى الوظائف المهنية الجديدة يعتمد ـ في وقتنا الحاضر ـ وبشكل متزايد ، على نوع التحصيل العلمى الضرورى والملائم لهذه الوظائف • وهناك ـ بطبيعة الحال ـ ارتباط بين نوع الوظيفة المهنيـة ومكانتها الاجتماعية • وعليه ، فان نوع التعليم الذى يسمح للفرد بالارتقـاء لاشـغال وظيفـة ما ، يسمح له ـ أيضـا ، في نفس الوقت ، والى حد ما ـ بالحصول على نفس المكانة الاجتماعية المتعلقة بتلك الوظيفة ، كذلك • ولنضرب مثالا توضيحيا لذلك ، فابن الفلاح الذى اسـتطاع مواصلة تعليمه حتى صار طبيبا مختصا بجراحة القلب ، مثلا ، لم يعد من طبقة ذويه ـ رغم انتمائه لهم قرابيا ـ وانما أصبح من طبقة اجتماعية أخرى ، هى الطبقة التى انتمى اليها مهنيا • وهكذا نجد أن التعليم أصبح وسيلة للارتقاء المهنى والاجتماعى ، على حد سواء •

See :

BANKS, Olive, The Sociology of Education. London : B.T. Batsford Ltd ., 1969, P. 39.

21 — See : Cole, W. E., Introductory Sociology. New York : David Mckay Co., Inc., 1963, P. 238.

See also : Inkeles, Alex, What is Sociology ? An Introduction to the Discipline and Profession. New Jersey : Prentice - Hall, Inc., 1964, PP. 83 sqq.

See too : Hunt, E. F., Social Science : An Introduction to the Study of Society. Macmillan Co., U. S. A., 1970, P. 274.

22 — See : Mack and Pease, op. cit., P. 425.

٢٣ ـ يجدر أن نشير ، هنا ، الى أن هـذه النقلة المهنية ـ ان تمت ـ فانها لا تتم بشكل عفوى أو تلقائى ، وانما تخضـع ـ في الاعم الاغلب ـ الى

اعتبارات معينة وقيم من شأنها أن تجعل بعض هذه المهن يلاقي تفضيلا وقبولا أكثر من غيره • ويختلف هذا التفضيل ـ بطبيعة الحال ـ باختلاف الجنس والاشخاص والطبقات والبيئات • وليس المجال هنا للتوسع في هذا الحديث وانما نكتفي بالتذكير بنتائج الابحاث التالية :ـ

أ) الدكتور مختار حمزة ، المصدر السالف الذكر ، ص ٣٠٠ وما بعدها

ب) الدكتورة كاميليا ابراهيم عبد الفتاح ، « خروج المرأة الى ميـــدان العمل في ج•ع•م• دوافعـه ونتائجه » ، في مليكة ، المصدر السابق ، م٢ ، الهيئــة المصرية العاملة للتــأليف والنشر ، القـــاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٤٧١ وما بعدها •

جـ ـ نيللى فورجيه Forget Nelly ، « الاتجاهات نحو اشتغال المرأة بالعمل في مراكش » ، في مليكة ، المصدر السابق ، م١ ، ص ٢٨٨ وما بعدها

24 — See :

Debeauvais, Michel, Note on the evolution of Problems, Concepts and Methods in the field of Human Resources Planning. Paris, O. E. C. D., 1971, P. 5.

See also :

J. Brian Mc - Loughlin, Urban and Regional Planning. London : Faber and Faber, 1973, P. 209.

٢٥ ـ د. باقر الحسني ، نحو تخطيط أفضل للتعليم العام في العراق منشورات وزارة التخطيط ، بغداد ، ١٩٧٠ ، ص ٣ •

٢٦ ـ أنظر المصدر السابق ، ص ٤ • وتجدر الاشارة هنا الى أن العلامة ابن خلدون كان قد ألمح الى نفس هذا المضمون في مقدمته ، في الفصل المعنون « في أن تعليم العلم من جملة الصنائع » • وبغية الاستزادة في ذلك ، يرجى الرجوع الى :

عبد الرحمن بن خلدون ، كتـاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، المجلد الاول ط ٣ ، مكتبة المدرسـة ودار الـكتاب اللبناني للطبـاعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ م ، ص ٧٧٣ ـ ٧٧٤ •

٢٧ ـ د٠ عبد اللطيف البدرى ، المصدر السابق ، ص ١٠٥ ٠

٢٨ ـ د٠ عبد الله الدائم ، المصدر السابق ، ص ٤٧٣ ٠

أنظر كذلك : د. باقر الحسنى ، المصدر السابق ، ص ١٠٦ ٠

٢٩ ـ د٠ عبد الله عبد الدائم ، نفس المصدر ، نفس الصفحة ٠

٣٠ ـ د. باقر الحسنى ، المصدر السابق ، ص٦ ٠

٣١ ـ أنظر : تقرير المتابعة السنوى لعام ١٩٧٤م ، المصدر السابق ، ص ١٣٤ ـ ١٣٦ ٠

العلاقة بين رضا الأعضاء والكفاءة

في الجمعيات التعاونية الزراعية

د. محمد جمال راشد / فاطمة محمد كاظم

كلية الزراعة - جامعة اسيوط

تعتمد كفاءة الجمعيات التعاونية على الخدمات والانشطة التى تقدمها لاعضائها . ويعتبر رضا الاعضاء عن جمعياتهم مؤشرا يبين مدى كفاية ومستوى تلك الخدمات والانشطة . ونعرض فى هذا البحث دراسة عن درجة رضا الاعضاء عن مختلف الخدمات والانشطة التى تقدمها لهم الجمعيات التعاونية الزراعية ، وعن العلاقة بين الرضا وبين كفاءة تلك الجمعيات .

وقد أسفرت نتائج هذا البحث عن وجود درجة رضا مرتفعة للاعضاء عن أسلوب تقديم كل من الخدمات الزراعية ، وتنظيم خدمات الميكنة الالية ، والخدمات الادارية . كما أسفرت عن عدم رضا الاعضاء عن مقادير السلف النقدية وتكاليف الخدمات التسويقية . وقد أوضحت النتائج اهمالا كبيرا من قبل الجمعيات التعاونية للانشطة الارشادية والاجتماعية والاعلامية والتعليمية . كما أظهرت الدراسة علاقة طردية واضحة بين ارتفاع درجة الرضا ودرجة كفاءة الجمعيات فى كثير من عناصر الخدمات التى تمت دراستها، مما يبين أهمية رضا الاعضاء فى زيادة قوة وفاعلية الجمعيات من جهة ، ويبرز عامل الرضا كمؤشر مناسب للتعرف على كفاية ومستوى الخدمات والانشطة التى تقدمها التعاونيات من جهة أخرى .

---

١ ـ دكتور محمد جمال الدين راشد ، أستاذ مشارك ، جامعة الفاتح (طرابلس سابقا) الجمهورية العربية الليبية .

٢ ـ الاستاذة فاطمة محمد كاظم ، مدرس مساعد ، جامعة أسيوط ، جمهورية مصر العربية .

مقدمـــــــة

بدأت الحركة التعاونية فى مصر مع مطلع هذا القـــرن كحركة شعبية خالصة بالدعوة الى تكوين الجمعيات التعاونية الزراعية لتساهم فى حـــل مشكلات الطبقات الفقيرة والمتوسطة اقتصاديا واجتماعيا فى بعض قرى الريف المصرى باعتباره اتجاها شعبيا يساعد على تجميع الامكانيات والجهـــود فى مواجهة صعوبات ومشكلات الحياة الريفية المصرية (١) • وشـــق التعاون طريقة تطوعيا دون ترشـــيد يوجهه ، أو تشريع ينظم العمل بأجهـزته فى الجمعيات التعاونية أو بأجهزته الرقابية ، هذا بجانب قـلة الوعى التعاونى والامكانيات المـالية مما أدى الى تدهور كثير من الجمعيات (٢) •

ونتيجة لذلك ولاسباب أخرى صدر أول تشريع تعاونى فى مصر عام ١٩٢٣ حيث أنشئت الجمعيات التعاونية الزراعية بهدف خدمة بعض العائلات من أصحاب الملكيات الزراعية الكبيرة • وتزايد عدد الجمعيات ببطء ملحوظ الى أن قامت الحرب العالمية الثانية حيث اتخذت الجمعيات التعاونية الزراعية أداة لتوزيع بعض السلع التموينية الاستهلاكية مما ترتب عليه تضاعف عدد هذه الجمعيات وتضخم عضويتها بالكثير من المستهلكين ممن ليست لهـــم مصالح زراعيـــة (٣) • ولقد طغى النشـــاط الاستهلاكى مع ما أحاط به من انحرافات فى التطبيق على النشاط الزراعى الذى تعثر أو تقلص وربمـــــا

ولم يكن نشاط الجمعيات التعاونية الزراعية خاضعا لبرامج أو خطط مدروسة تحقق تكامل الخدمات وترابطها فى مختلف نواحى الانتاج الزراعى على الرغم من أن الدولة كانت قد أوجدت جهازا حكوميا للتعاون يتولى تسجيل الجمعيات والاشهار عنها ومراقبة تنفيذ أحكام القانون واللوائح وارشـــاد الجمعيات وتنظيمها ، الا أن الجهاز الحكومى التعاونى المنشأ فى ذلك الوقت كان محدود الامكانيات كما ونوعا ، فلم يستطع تجاوز العراقيل التى صادفته ، أو وضع حد لما كان بالجمعيات من مساوىء ومخالفات(٤) •

ومنذ بداية صدور قوانين الاصلاح الزراعى فى عام ١٩٥٢ والقوانين الاشتراكية المكملة بدأ ـ لاول مرة فى مصر ـ اهتمام الجمعيات التعاونيـة بالسياسة الزراعية وتوجيه نشاطها الى ما يحقق أهداف هذه السياسة•فقامت الدولة بتنفيذ برامج الجمعيات التعاونية للاصلاح الزراعى والائتمان الزراعى والتعاونى ، وتنظيم الانتاج الزراعى بالمحافظات وذلك لتطوير التعاونيـــات

والانتاج الزراعي • هذا بالاضافة الى تطوير أجهزة بنك التسليف الزراعى والتعاونى وانشاء المؤسسات العامة التى تسهم فى تنمية الزراعة المصرية •

وقد ترتب على ذلك تعميم الجمعيات التعاونيـــة وانتشارها فى معظم المجتمعات المحلية الريفية • وبدراسة حالتها والمشكلات التى اعترضت تحقيق أهدافها اتضح أنها تأثرت بعديد من هذه المشكلات يمكن اجمالها فيما يلى(٥) :

١ ـ صغر حجم الجمعيات بحيث أصبح معظمها لايشكل وحدة اقتصادية يمكن أن تتحمل مصاريف الادارة والتنظيم •

٢ ـ اسناد الاعمال التنفيذية الى أعضاء مجلس الادارة مما أدى الىوجود ثغرات لانحراف الكثير من هؤلاء الاعضاء واستغلالهم لاموالها وتعرضهاللضياع أو للخسارة •

٣ ـ سوء استعمال القروض الممنوحة للجمعيات أو للاعضاء وتوجيهها وجهة استهلاكية أو فى غير ما خصصت من أجله مما أثر على الانتاج وضاعف من عدم القدرة على السداد •

٤ ـ ضعف الرقابة أو الاشراف على الجمعيات التعاونية الزراعية من قبل الاجهزة المسئولة عنها •

٥ ـ ضعف العلاقة بين الجمعيات وأعضائها مما خلق سلبية أو عـــدم ثقة بالجمعيات التعاونية وعزوف الكثير من الاعضاء عن الوفاء بالتزاماتهـــم نحـــوها •

٦ ـ جمود بعض الجمعيات وعدم توجيه خدماتها الى جميع الاعضاء •

٧ ـ ضعف خدمات الائتمان والاقتصار على تقديم القدر اليسير منها •

٨ ـ عدم تكامل الخدمات التعاونية •

٩ ـ عدم توفر امكانيات الخدمة التعاونية •

ويتضح مما سبق أن الخدمات التى تقدمهـــا الجمعيات تعتبر محورا رئيسيا فى نشاط هذه الجمعيات وأن رضاء الاعضاء عن هذه الخدمات يمثل عاملا أساسيا فى ديناميات النشاط داخل الجمعية واتزان العضوية المؤثرة على كفاءة وفاعلية الجمعيات التعاونية الزراعية •

ولا شك أن التعرف على رضاء الاعضاء عن مختلف الخدمات التى تقدمها جمعياتهم يكمل الصورة الواقعية للجمعيات التعاونية فى المرحلة الراهنة •

ولهذا فقد رأى الباحثان القيام بدراسة عامل الرضـــا عن مختلف الخدمات التعاونية من جانب الاعضاء التعاونيين الزراعيين ٠

مشـــكلة البحـــث

الرضا مفهوم اجتماعى يكون بعدا متعدد الجوانب يتداخل فيه ويرتبط معه مفهوم اشباع الحاجات Need Fulfilment ومفهـــوم تحقيق الاهداف Goals Attainment ٠ ويستخدم مفهوم الرضا فى تقييم أهميـــة المواقف والتجارب والانشطة على مستوى الفرد أو مستوى الجماعة ٠ كما يستخدم فى تقييم الاهداف المادية أو المعنوية ٠

والرضا مسألة نسبية تختلف درجاته من فرد الى فرد تبعـــا لاختلاف حاجاته وأهدافه وتوقعاته ٠ فقد تكون مسببات رضا فرد ما هى نفســـها مسببات سخط فرد آخر ٠ وعليه فان كفاءة وفاعلية الجمعيات التعاونيـــة تقتضى المواءمة بين نجاحهـــا فى ارضاء أعضائهـــا ونجاحها فى تحقيـــق أهدافها(٦) ٠

ولمفهوم الرضا عن الجمعيات التعاونية جوانب عديدة تتضمن الرضا عن الاتى : الاسعار ، والخدمات المقدمة ، وسلوك أعضاء مجلس الادارة ، ونشاط وكفاءة المدير والموظفين ، واللوائح التنفيذية ، وسياسة الجمعية ، والبرامج والانشطة التى تمارسها ، ودور الاعضاء فى هذه البرامج والانشطة ، والقروض النقدية والعينية الممكن الحصول عليها ، وتحقيق توقعات الاعضاء فى شكل خدماتها واجراءاتها ، وقيام الاعضاء بمسئولياتهم ٠ ولعـــــل أهم الجوانب السابقة هو رضا الاعضاء عن الخدمات المقدمة ســـواء كانت اقتصادية أم اجتماعية أم ادارية ٠

ان نوعية الخدمات التى تقدمها الجمعية تؤدى الى زيادة رضا الاعضاء عنها ٠ وقد أثبتت دراسة (أندرسون وساندرسون) Anderson and Sanderson وجود علاقة بين درجة الرضا عن الجمعية وبين نوعية الخدمات التى تقـدمها (٧) ٠ كذلك بين (ســتيرن ودوران) Stern and Doran ان هناك ارتباطا ايجابيا بين الاتجاهات ودرجة الرضا وبين كفاءة وفاعليـــة الجمعيـــة (٨) ٠

هذا ويعتبر الرضا متغيرا له جوانب عديدة وعلاقات وارتباطات متداخلة مع عوامل كثيرة بعضها شخصى والبعض الاخر اجتماعى ٠ وقـــد ركزت

الدراسات المتاحة على دراسة الرضا عن خدمات الجمعيات التعاونية باعتباره هدفا فى حد ذاته (٧،٥) ، الا أننا نرى أن الرضا يعتبر بالدرجة الاولى وسيلة لايجاد اطار اجتماعى يخلق اتجاهات مرغوب فيها تنعكس فى السلوك الايجابى للاعضاء يؤثر فى كفاءة وفاعلية جمعياتهم ٠

وقد ارتأى الباحثان أن تتركز دراستهما حول هذا الجانب من الرضا بالنسبة للجمعيات التعاونية المحلية ٠ وبذلك تتحدد مشكلة هـــذا البحث كالاتى : دراسة العلاقة بين رضاء الاعضاء عن مختلف الخدمات والانشطة التى تقدمها الجمعيات التعاونية وبين كفاءة وفاعلية هذه الجمعيات ٠

ويمكن ترجمة هذه المشكلة الى الاهداف التالية :

١ ـ تحديد بعض متغيرات الرضا عن الخدمات الزراعية والتعرف على مدى تأثيرها على كفاءة وفاعلية الجمعيات التعاونية الزراعية ٠

٢ ـ تحديد بعض متغيرات الرضا عن الخدمات الاقتصادية والتعـــرف على مدى تأثيرها على كفاءة وفاعلية الجمعيات التعاونية الزراعية ٠

٣ ـ تحديد بعض متغيرات الرضا عن الخدمات الادارية والتعرف عـــلى مدى تأثيرها على كفاءة وفاعلية الجمعيات التعاونية الزراعية ٠

٤ ـ تحديد بعض متغيرات الرضا على أنشطة الجمعية والتعرف عـــلى مدى تأثيرها على كفاءة وفاعلية الجمعيات التعاونية الزراعية ٠

وقد أجرى هذا البحث على ١٦ جمعية تعاونية زراعية فى محافظة أسيوط ج٠م٠ع٠ منها ٨ جمعيات عالية الكفاءة ، ٨ جمعيات منخفضة الكفاءة(٦) ٠ وقد شملت العينة ٧٢٦ عضوا منهم ٦١٦ (٨٥٪) أعضاء بالجمعيات عاليـــة الكفاءة ، ١١٠ (١٥٪) أعضاء بالجمعيات منخفضة الكفاءة ٠

النتائج والمناقشـــة

نعرض فيما يلى نتائج البحث وذلك فى الاربعة أجزاء التالية : (أولا) ما يتعلق بالرضا عن الخدمات الزراعية ٠ (ثانيا) ما يتعلق بالرضا عـــن الخدمات الاقتصادية ٠ (ثالثا) ما يتعلق بالرضا عن الخـــدمات الادارية ٠ (رابعا) ما يتعلق بالرضا عن الخدمات الاجتماعية ٠

اولا : الرضا عن الخدمات الزراعية :

حددت متغيرات الرضا عن الخدمات الزراعية كما يلى :

(أ) الخدمات المتعلقة بالتقاوى والبذور •

(ب) الخدمات المتعلقة بالاسمدة الكيماوية •

(ج) الخدمات المتعلقة بالكسب •

(د) الخدمات المتعلقة بالميكنة الالية •

(أ) جدول (١) يبين متغيرات خدمات التقاوى والبذور وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية •

جدول (١) : متغيرات الرضا عن التقاوى والبذور
موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
الحصة المقررة	٧٥ر٨	٢٤ر٢	١٠٠ر ـــ	٨٠ر١	١٩ر٩	١٠٠ر ـــ	٧٦ر٦	٢٣ر٤	١٠٠ر ـــ
كفاية الحصة المقررة	٧٣ر٩	٢٦ر١	١٠٠ر ـــ	٧٩ر ـــ	٢١ر ـــ	١٠٠ر ـــ	٧٤ر٧	٢٥ر٣	١٠٠ر ـــ
طريقة التوزيع	٨٨ر٣	١١ر٧	١٠٠ر ـــ	٨٩ر ـــ	١١ر ـــ	١٠٠ر ـــ	٨٨ر٤	١١ر٦	١٠٠ر ـــ
ميعاد التوزيع	٩٠ر ـــ	١٠ر ـــ	١٠٠ر ـــ	٩٠ر ـــ	١٠ر ـــ	١٠٠ر ـــ	٩٠ر ـــ	١٠ر ـــ	١٠٠ر ـــ
طريقة تحصيل الثمن	٩٤ر٦	٥ر٤	١٠٠ر ـــ	٩٥ر٤	٤ر٦	١٠٠ر ـــ	٩٤ر٨	٥ر٢	١٠٠ر ـــ

يتضح من جدول (١) أن أغلب الاعضاء راضون عن الخدمات المتعلقة بالتقاوى والبذور حيث يتبين أن ٧٥٪ منهم راضيين عن الحصة المقررة لمستلزمات الانتاج الزراعى التى تقدمها لهم الجمعية من حيث مقدارها وكفايتها • كما يتضح أن ٩٠٪ من الاعضاء راضون عن الاسلوب الذى تنظم به هذا النوع من الخدمات الزراعية من حيث طريقة التوزيع ومواعيدهوطريقة تحصيل الثمن • وبصفة عامة يلاحظ عدم وجود اختلاف واضح فى الرضا عن خدمات التقاوى والبذور بين أعضاء كل من الجمعيات عالية الكفاءة وأعضاء الجمعيات منخفضة الكفاءة •

(ب) جدول (٢) يبين متغيرات خدمات الاسمدة الكيماوية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية •

جدول (٢) : متغيرات الرضا عن الاسمدة الكيماوية
موزعة مئويا بحســـب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
الحصة المقررة	٢١ر٤	٧٨ر٦	١٠٠ر٠	١٥ر٥	٨٤ر٥	١٠٠ر٠	٢٠ر٥	٧٩ر٥	١٠٠ر٠
كفاية الحصة المقررة	١٧ر٩	٨٢ر١	١٠٠ر٠	١٣ر٦	٨٦ر٤	١٠٠ر٠	١٧ر٢	٨٢ر٨	١٠٠ر٠
طريقة التوزيع	٧٦ر٦	٢٣ر٤	١٠٠ر٠	٧٤ر٦	٢٥ر٤	١٠٠ر٠	٧٦ر٣	٢٣ر٧	١٠٠ر٠
ميعاد التوزيع	٧٨ر٢	٢١ر٨	١٠٠ر٠	٧٦ر٣	٢٣ر٧	١٠٠ر٠	٧٨ر٠	٢٢ر٠	١٠٠ر٠
طريقة تحصيل الثمن	٩٤ر٠	٦ر٠	١٠٠ر٠	٩٣ر٠	٧ر٠	١٠٠ر٠	٩٤ر٠	٦ر٠	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (٢) أن نسبة عالية من الاعضاء (٨٠٪) غير راضيين عن الحصة المقررة من الاسمدة الكيماوية التى تقدمها لهـم الجمعية من حيث مقدارها وكفايتها • وفى نفس الوقت يتضح أن نسبة عالية من الاعضاءراضون عن الاسلوب الذى ينظم به هذا النوع من الخدمات • وفى هذا الاطار يلاحظأن نسبة الرضا فى الجمعيات عالية الكفاءة أعلى منها فى الجمعيات منخفضـــة الكفـــاءة •

(ج) جدول (٣) يبين متغيرات خدمات الكسب وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية •

جدول (٣) : متغيرات الرضا عن الكسب موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
الحصة المقررة	٢٠ر٠	٨٠ر٠	١٠٠ر٠	٢٠ر٠	٨٠ر٠	١٠٠ر٠	٢٠ر٠	٨٠ر٠	١٠٠ر٠
كفاية الحصة المقررة	١٨ر٨	٨١ر٢	١٠٠ر٠	١٨ر١	٨١ر٩	١٠٠ر٠	١٨ر٧	٨١ر٣	١٠٠ر٠
طريقة التوزيع	٤٥ر٥	٥٤ر٥	١٠٠ر٠	٤٣ر٠	٥٧ر٠	١٠٠ر٠	٤٤ر٥	٥٥ر٥	١٠٠ر٠
ميعاد التوزيع	٤٨ر٠	٥٢ر٠	١٠٠ر٠	٤٩ر٠	٥١ر٠	١٠٠ر٠	٤٧ر٥	٥٢ر٥	١٠٠ر٠
طريقة تحصيل الثمن	٧٠ر٠	٣٠ر٠	١٠٠ر٠	٨١ر٠	١٩ر٠	١٠٠ر٠	٧٠ر٧	٢٩ر٣	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (٣) أن نسبة عالية من الاعضاء غير راضيين عن الحصة المقررة التى تقدمها لهم الجمعية من الكسب وذلك من حيث المقدار والكفاية • هذا ويلاحظ هنا بوضوح عدم رضا الاعضاء عن أسلوب تقديم هذا النوع من الخدمات الزراعية حيث تنخفض نسبة الرضا عن طريقة ومواعيد التوزيع انخفاضا كبيرا بالمقارنة لخدمات التقاوى والاسمدة الكيماوية • كما يلاحظ رضا الاعضاء عن طريقة تحصيل الثمن كما فى الخدمات الزراعية السابقة • وبصفة عامة يلاحظ عدم وجود اختلاف واضح فى نسب الرضا عن خدمات الكسب بين أعضاء الجمعيات العالية والمنخفضة الكفاءة •

(د) جدول (٤) يبين متغيرات خدمات الميكنة الالية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية •

جدول (٤) : متغيرات الرضا عن الميكنة الالية موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
كفاية الجرارات للخدمة	٥٤ر٥	٤٥ر٥	١٠٠ر٠	١ر٨	٩٨ر٢	١٠٠ر٠	٤٦ر٥	٥٣ر٥	١٠٠ر٠
توفير آلات الرى	٣٣ر٠	٦٧ر٠	١٠٠ر٠	١٣ر٦	٨٦ر٤	١٠٠ر٠	٣٠ر٠	٧٠ر٠	١٠٠ر٠
تكاليف الخدمة على الزراع	٧٧ر٨	٢٢ر٢	١٠٠ر٠	٧٠ر٩	٢٩ر١	١٠٠ر٠	٧٦ر٧	٢٣ر٣	١٠٠ر٠
كفاية الرشاشات للمقاومة	٦٠ر٥	٣٩ر٥	١٠٠ر٠	٤٦ر٤	٥٣ر٦	١٠٠ر٠	٥٨ر٤	٤١ر٦	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (٤) اختلاف درجة الرضا بالنسبة الى نوعية الخدمة الالية التى تقدمها الجمعية · فنجد أن نسبة الرضا ترتفع بالنسبة لخدمات المقاومة بالرشاشات حيث تبلغ حوالى ٧٧٪ ، ولكنها تنخفض بدرجة ملحوظة الى حوالى ٤٧٪ بالنسبة الى خدمات الحرث بالجرارات ، ويزداد الانخفاض فى الرضا بالنسبة الى خدمات آلات الرى حيث تبلغ ٣٠٪ فقط · ويلاحظ أن أكثر من نصف الاعضاء (٥٨٪) راضون عن تكاليف خدمات الميكنة الالية ·

ويلاحظ وجود اختلاف واضح فى درجات الرضا عن خدمات الميكنة الالية بين أعضاء الجمعيات عالية الكفاءة وأعضاء الجمعيات منخفضة الكفاءة · ففى حين أن ٥ر٥٤٪ من أعضاء الجمعيات عالية الكفاءة راضون عن خدمات الحرث بالجرارات نجد أن ٨ر١٪ فقط من أعضاء الجمعيات منخفضة الكفاءة هم الراضون عن تلك الخدمة ، وأن نسبة الرضا عن خدمات آلات الرى تبلغ ٣٣٪ فى الجمعيات العالية الكفاءة مقابل ٦ر١٣٪ فقط فى الجمعيات المنخفضة الكفاءة ، وأن نسبة الرضا عن تكاليف الخدمات الالية ٦٠٪ فى الجمعيات العالية مقابل ٤٦٪ فى الجمعيات المنخفضة · ويلاحظ عدم وجود اختلاف بين أعضاء النوعين من الجمعيات فيما يتعلق بالرضا عن خدمات المقاومة بالرشاشات ·

وبصفة عامة فان أغلب الاعضاء راضون عن أسلوب الخدمات الزراعية التى تقدمها لهم الجمعيات التعاونية ، وأن درجة رضاهم تنخفض بالنسبة للكميات المقررة من هذه الخدمات العينية من حيث مقدارها ومدى كفايتها · وقد يكون تفسير ذلك فى أن أعضاء الجمعيات التعاونية الزراعية يعتمدون اعتمادا كاملا فى الحصول على مستلزمات الانتاج الزراعى على جمعياتهم ، وأن أى نقص أو تقصير فى الحصول على هذه المستلزمات له من الاثر البالغ فى سوء استياء الاعضاء من جمعياتهم · كما أن احتياجات الزراع من الالات الحديثة أصبح من الاهمية بحيث ينعكس ضعف الخدمات الالية على درجة رضا الاعضاء عن الجمعيات التعاونية ·

ثانيا : الرضا عن الخدمات الاقتصادية :

حددت متغيرات الرضا عن الخدمات الاقتصادية كما يلى :

(أ) الخدمات المتعلقة بالسلف النقدية ·

(ب) الخدمات المتعلقة بالتسويق التعاونى ·

(أ) جدول (٥) يبين متغيرات السلف النقدية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية ·

جدول (٥) : متغيرات الرضا عن السلف النقدية
موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
مقدار السلفة	٦٥ر٠	٣٥ر٠	١٠٠ر٠	٥٩ر٠	٤١ر٠	١٠٠ر٠	٦٤ر١	٣٥ر٩	١٠٠ر٠
كفاية السلفة	٥٧ر٨	٤٢ر٢	١٠٠ر٠	٥٥ر٥	٤٤ر٥	١٠٠ر٠	٥٧ر٤	٤٢ر٦	١٠٠ر٠
شروط الحصول على السلفة	٨٦ر٧	١٣ر٣	١٠٠ر٠	٧٩ر١	٢٠ر٩	١٠٠ر٠	٨٥ر٥	١٤ر٥	١٠٠ر٠
فترة سداد السلفة	٨٨ر٨	١١ر٢	١٠٠ر٠	٨٧ر٣	١٢ر٧	١٠٠ر٠	٨٨ر٥	١١ر٥	١٠٠ر٠
طريقة تحصيل السلفة	٨٩ر٣	١٠ر٧	١٠٠ر٠	٨٧ر٣	١٢ر٧	١٠٠ر٠	٨٩ر٠	١١ر٠	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (٥) أن أغلب الاعضاء راضون عن أسلوب تقــديم الجمعيات التعاونية لخدمات السلف النقدية وذلك بنسبة ٨٠٪ ، كما يلاحظ أن ٥٧٪ منهم راضون عن مقدار السلف النقدية التى تقدمها الجمعية • وبالرغم من أن هذه النسبة الاخيرة تصل الى أكثر من نصف الاعضاء الا أنه من الواضح أن درجة الرضا عن أسلوب تقديم خدمات السلف النقدية أعلى من درجة الرضا عن كمية السلفة نفسها • ويلاحظ وجود اختلاف فى نسبة الرضا عن كميــة السلفة بين أعضاء الجمعيات العالية والمنخفضة الكفاءة • وبصفة عامة يلاحظ عدم وجود اختلاف واضح فى درجة الرضا عن أسلوب تقديم السلف النقديـة بين أعضاء الجمعيات التعاونية بنوعيها •

(ب) جدول (٦) يبين متغيرات التسويق التعاونى وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية •

جدول (٦) : متغيرات الرضا عن التسويق التعاونى
موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون %	غير راضيين %	المجموع %	راضون %	غير راضيين %	المجموع %	راضون %	غير راضيين %	المجموع %
ميعاد تسليم المحاصيل	٩٠ر٦	٩ر٤	١٠٠ر٠	٨٧ر٣	١٢ر٧	١٠٠ر٠	٩٠ر٠	١٠ر٠	١٠٠ر٠
مكان مراكز التجميع	٨٨ر١	١١ر٩	١٠٠ر٠	٥٦ر٤	٤٣ر٦	١٠٠ر٠	٨٣ر٣	١٦ر٧	١٠٠ر٠
تقدير رتبة القطن	٥٨ر٠	٤٢ر٠	١٠٠ر٠	٥٠ر٠	٥٠ر٠	١٠٠ر٠	٥٦ر٨	٤٣ر٢	١٠٠ر٠
طريقة وزن المحاصيل	٩١ر٧	٨ر٣	١٠٠ر٠	٦٩ر٠	٣١ر٠	١٠٠ر٠	٨٨ر٣	١١ر٧	١٠٠ر٠
استقطاعات تكاليف التسويق	٧٠ر٠	٣٠ر٠	١٠٠ر٠	٤٨ر٠	٥٢ر٠	١٠٠ر٠	٦٦ر٧	٣٣ر٣	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (٦) انخفاض درجة الرضا بالنسبة للجوانب الاقتصادية للخدمات التي تقدمها الجمعية المرتبطة بعائد مادى ممثلة فى طريقة تقدير رتبة القطن وفى استقطاعات تكاليف الخدمات التسويقية ، بينما نلاحظ ارتفاع درجة الرضا بالنسبة للجوانب التنظيمية للخدمات التسويقية من حيث مواعيد تسلم المحاصيل ومواقع مراكز التجميع وطريقة وزن المحاصيل • ويلاحظ أن هناك اختلافا واضحا بين أعضاء الجمعيات عالية الكفاءة وأعضاء الجمعيات منخفضة الكفاءة • فبالنسبة لموقع مراكز التجميع نجد أن الاعضاء فى الجمعيات العالية راضون بدرجة أعلى من زملائهم فى الجمعيات المنخفضة (١ر٨٨٪ مقابل ٤ر٥٦٪) • ويتضح هذا التباين أيضا فى الرضا عن طريقة وزن المحاصيل (٧ر٩١٪ مقابل ٦٩٪) ، وفى الرضا عن استقطاعات تكاليف الخدمات التسويقية (٧٠٪ مقابل ٤٨٪) •

وبصفة عامة يلاحظ أن نسبة عالية من الاعضاء راضون عن أسلوب تقديم الخدمات الاقتصادية بينما تنخفض نسبة الراضين عن مقدار وكفاية الخدمات الاقتصادية • كما يلاحظ أن درجة الرضا تقل – بصفة عامة – فى الجمعيات منخفضة الكفاءة عن نظيرتها فى الجمعيات عالية الكفاءة • وقد يكون تفسير ذلك فى أن كفاءة الجمعيات التعاونية تتوقف على زيادة الخدمات الاقتصادية • وأن قوة وفاعلية الجمعيات يتطلب زيادة فى مقدار السلف وتخفيضا فى التكاليف على الاعضاء • كما يتطلب أيضا اختيار مناسبا لموقع مراكز التجميع وارتفاعا بمستوى أسلوب الخدمات الاقتصادية التى تقدم للاعضاء •

ثالثا : الرضا عن الخدمات الادارية :

حددت متغيرات الرضا عن الخدمات الادارية كما يلى :

(أ) الخدمات المتعلقة بوظيفة مدير الجمعية •

(ب) الخدمات المتعلقة بوظيفة كاتب الجمعية •

(جـ) الخدمات المتعلقة بوظيفة أمين المخزن •

(أ) جدول (٧) يبين متغيرات خدمات مدير الجمعية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية •

جدول (٧) : متغيرات الرضا عن خدمات مدير الجمعية موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمالى		
	راضون %	غير راضيين %	المجموع %	راضون %	غير راضيين %	المجموع %	راضون %	غير راضيين %	المجموع %
الحضور للجمعية	٨٨ر٠	١٢ر٠	١٠٠ر٠	٨٠ر٠	٢٠ر٠	١٠٠ر٠	٨٦ر٨	١٣ر٢	١٠٠ر٠
محاولاته لايجاد حل للمشاكل	٨٥ر٠	١٥ر٠	١٠٠ر٠	٧٥ر٠	٢٥ر٠	١٠٠ر٠	٨٣ر٥	١٦ر٥	١٠٠ر٠
زياراته للمزارع	٨٢ر٠	١٨ر٠	١٠٠ر٠	٧٨ر٠	٢٢ر٠	١٠٠ر٠	٨٠ر٥	١٩ر٥	١٠٠ر٠
طريقة التعامل مع الاهالى	٨٨ر٠	١٢ر٠	١٠٠ر٠	٨٤ر٠	١٦ر٠	١٠٠ر٠	٨٦ر٠	١٤ر٠	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (٧) ارتفاع فى نسبة رضا الاعضاء عن الخدمات التى يقوم بها مدير الجمعية من حيث مواعيد حضوره وطريقة تعامله مع الزراع ومجهوداته لحل مشكلاتهم وزياراته للمزارع . وبصفة عامة يوجد هناك ارتفاع نسبى طفيف فى درجة الرضا عن خدمات مدير الجمعية عند أعضاء الجمعيات عالية الكفاءة عن نظيرتها عند أعضاء الجمعيات منخفضة الكفاءة .

(ب) جدول (٨) يبين متغيرات خدمات كاتب الجمعية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية .

جدول (٨) : متغيرات الرضا عن خدمات كاتب الجمعية
موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
الحضور للجمعية	٨٨ر١	١١ر٩	١٠٠ر٠	٩٠ر٩	٩ر١	١٠٠ر٠	٨٨ر٦	١١ر٤	١٠٠ر٠
انجاز العمل	٨٣ر٤	١٦ر٦	١٠٠ر٠	٨٨ر٢	١١ر٨	١٠٠ر٠	٨٤ر٢	١٥ر٨	١٠٠ر٠
الامانة فى قيد الحسابات	٨٢ر١	١٧ر٩	١٠٠ر٠	٨٦ر٣	١٣ر٧	١٠٠ر٠	٨٢ر٨	١٧ر٢	١٠٠ر٠
طريقة التعامل مع الاهالى	٨٢ر١	١٧ر٩	١٠٠ر٠	٨٧ر٣	١٢ر٧	١٠٠ر٠	٨٢ر٩	١٧ر١	١٠٠ر٠

لا يختلف الوضع العام فيما يتعلق بالرضا عن خدمات كاتب الجمعية حيث يبين جدول (٨) ارتفاعا فى نسبة رضاء الاعضاء عن خدماته ، الا أنه يلاحظ أن درجة رضاء الاعضاء فى الجمعيات المنخفضة الكفاءة عن خدمات كاتب الجمعية أعلى ـ ولو بنسب بسيطة ـ من رضا الاعضاء فى الجمعيات العالية الكفاءة ، وذلك على العكس فيما لاحظناه فى جدول (٧) الخاص بالرضا عن خدمات مدير الجمعية ٠

(جـ) جدول (٩) يبين متغيرات خدمات أمين مخزن الجمعية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية ٠

جدول (٩) : متغيرات الرضا عن خدمات امين المخزن
موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
الحضور للجمعية	٨٨ر٦	١١ر٤	١٠٠ر٠	٩٠ر٠	١٠ر٠	١٠٠ر٠	٨٨ر٨	١١ر٢	١٠٠ر٠
ميعاد تسليم مستلزمات الانتاج	٨٦ر٤	١٣ر٦	١٠٠ر٠	٨٧ر٣	١٢ر٧	١٠٠ر٠	٨٦ر٥	١٣ر٥	١٠٠ر٠
الامانة فى تسليم الكميات	٨٥ر٤	١٤ر٦	١٠٠ر٠	٨٤ر٥	١٥ر٥	١٠٠ر٠	٨٥ر٢	١٤ر٧	١٠٠ر٠
طريقة التعامل مع الاهالى	٨٣ر١	١٦ر٩	١٠٠ر٠	٨٧ر٣	١٢ر٧	١٠٠ر٠	٨٣ر٧	١٦ر٣	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (٩) ارتفاع عام فى درجة رضاء الاعضاء عن خدمات أمين المخزن ـ شأنه فى ذلك شأن مدير وكاتب الجمعية ـ ولا يوجد هنـــا اختلاف واضح فى درجة الرضا بين النوعين من الجمعيات ٠

وبصفة عامة يلاحظ أن غالبية الاعضاء راضون عن الخدمات الادارية التى يقوم بها كل من المدير والكاتب وأمين المخزن ٠ وهناك فرق بسيط فى درجة الرضا لصالح مدير الجمعية عالية الكفاءة ، يقابله فرق بسيط فى درجة الرضا لصالح كاتب الجمعية منخفضة الكفاءة ٠ وربما يعود ذلك الى امكانية بروز وظيفة ودور الكاتب فى الجمعيات الصغيرة ٠ كما يوضح الارتباط بين الدور الايجابى للمدير ـ ممثلا فى رضا المتعاونين عن خدماته ـ وبين كفاءة الجمعية وفاعليتها ٠

رابعا : الرضا عن أنشطة الجمعية :

حددت متغيرات الرضا عن أنشطة الجمعية كما يلى :

(أ) الانشطة المتعلقة بالخدمات الارشادية ٠

(ب) الانشطة المتعلقة بالخدمات الاجتماعية ٠

(جـ) الانشطة المتعلقة بالخدمات الاعلامية ٠

(د) الانشطة المتعلقة بالخدمات التعليمية ٠

(أ) جدول (١٠) يبين متغيرات أنشطة الخدمات الارشادية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية ٠

جدول (١٠) : متغيرات الرضا عن انشطة الخدمات الارشادية موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
الاجتماعات الارشادية	٤٨ر٤	٥١ر٦	١٠٠ر٠	٣٢ر٧	٦٧ر٣	١٠٠ر٠	٤٦ر٠	٥٤ر٠	١٠٠ر٠
المساهمة فى الحقول الارشادية	٣٤ر٠	٦٦ر٠	١٠٠ر٠	٢١ر٠	٧٩ر٠	١٠٠ر٠	٣٢ر٠	٦٨ر٠	١٠٠ر٠
توزيع النشرات الارشادية	٣٥ر٤	٦٤ر٦	١٠٠ر٠	٣٢ر٧	٦٧ر٣	١٠٠ر٠	٣٥ر٠	٦٥ر٠	١٠٠ر٠
مجهودات المشرف الارشادية	٦٥ر٠	٣٥ر٠	١٠٠ر٠	٦٣ر٦	٣٦ر٤	١٠٠ر٠	٦٥ر٠	٣٥ر٠	١٠٠ر٠

يلاحظ من جدول (١٠) هبوط كبير فى درجةرضا الاعضاء عن الخدمات الارشادية التى تقدمها الجمعية بصفة عامة٠وبالرغم من أن نسبة رضا الاعضاء عن مجهودات المشرف الارشادية تبلغ ٦٥٪ ، الا أنها تعتبر منخفضة اذا قورنت بنسب الرضا عن معظم الخدمات التى درسناها سابقا ، هذا الى جانب الارتفاع الكبير فى نسب عدم الرضا عن الجوانب الاخرى للخدمات الارشادية التى تقدمها الجمعية ، كما هو واضح فى نسب الرضا عن المساهمة فى الحقول الارشادية ، وتوزيع النشرات ، والاجتماعات الارشادية ٠ وفى هذا الاطارالعام من انخفاض درجة الرضا نجد أن درجة الرضا عن الخدمات الارشادية أعلى نسبيا فى الجمعيات العالية عنها فى الجمعيات المنخفضة الكفاءة ٠

(ب) جدول (١١) يبين متغيرات أنشطة الخدمات الاجتماعيةوتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية ٠

جدول (١١) : متغيرات الرضا عن أنشطة الخدمات الاجتماعية موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
عمل لجنة فض المنازعات	٧٨ر٢	٢١ر٨	١٠٠ر٠	٦٤ر٦	٣٥ر٤	١٠٠ر٠	٧٦ر٢	٢٣ر٨	١٠٠ر٠
المساهمة فى التوفيق بين الاهالى	٧٩ر٠	٢١ر٠	١٠٠ر٠	٦٧ر٣	٣٢ر٧	١٠٠ر٠	٧٧ر٣	٢٢ر٧	١٠٠ر٠
المساهمة فى مشروع تنظيم الاسرة	١٦ر٤	٨٣ر٦	١٠٠ر٠	١١ر٨	٨٨ر٢	١٠٠ر٠	١٥ر٧	٨٤ر٣	١٠٠ر٠

يتضح من جدول (١١) ارتفاع فى درجة الرضا عن بعض الخدمات الاجتماعية التى تقدمها الجمعية ممثلة فى فض المنازعات (٧٦٪) ، والتوفيق بين الاهالى (٧٧٪) . غير أن هناك انخفاضا كبيرا فى درجة الرضا بالنسبة لمساهمة الجمعية فى مشروع تنظيم الاسرة حيث تهبط نسبة الرضا الى (١٥ر٧٪) فقط . ويلاحظ بصفة عامة أن نسبة الراضين عن أنشطة الخدمات الاجتماعية أقل فى الجمعيات المنخفضة الكفاءة عنها فى الجمعيات عالية الكفاءة .

ويشير ذلك الى أهمية الجمعية فى حل المنازعات الزراعية والعمل على حل الخلافات بين الاعضاء ، كما يشير الى وجود نقص واضح فى تفهم الدور الاجتماعى للجمعية وخاصة فى خدمات هامة فى الريف المصرى مثل المساهمة فى مشروع تنظيم الاسرة .

(ج) جدول (١٢) يبين متغيرات أنشطة الخدمات الاعلامية وتوزيع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية .

جدول (١٢) : متغيرات الرضا عن أنشطة الخدمات الاعلامية موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات عالية الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
استخدام التليفزيون	٢٤ر٤	٧٥ر٦	١٠٠ر٠	٢ر٧	٩٧ر٣	١٠٠ر٠	٢١ر٠	٧٩ر٠	١٠٠ر٠
شراء الصحف اليومية	١٠ر٧	٨٩ر٣	١٠٠ر٠	٧ر٣	٩٢ر٧	١٠٠ر٠	١٠ر٠	٩٠ر٠	١٠٠ر٠
شراء الصحف التعاونية	٢٥ر٥	٧٤ر٥	١٠٠ر٠	٢٥ر٦	٧٤ر٤	١٠٠ر٠	٢٥ر٠	٧٥ر٠	١٠٠ر٠

يشير جدول (١٢) الى انخفاض كبير فى درجـــة رضا الاعضاء عن الخدمات الاعلامية التى تقوم بها الجمعيات التعاونية الزراعية · وقـــد يكون عنصر الامية مؤثرا بالنسبة للنقص فى شراء الصحف اليومية أو التعاونية ، كما قد يكون لعنصر وجود الكهرباء وانخفاض امكانيات الصرف دخـــل في النقص الشديد فى استخدام التليفزيون خاصة بالنسبة للجمعيات منخفضـة الكفاءة التى تزداد فيها حدة النقص فى هذه الخدمات عن مثيلاتها العاليـــة الكفـــاءة ·

(د) جدول (١٣) يبين متغيرات أنشطة الخدمات التعليمية وتوزيـع درجة الرضا بحسب كفاءة الجمعية ·

جدول (١٣) : متغيرات الرضا عن أنشطة الخدمات
التعليمية موزعة مئويا بحسب كفاءة الجمعية

الاسلوب	جمعيات منخفضة الكفاءة			جمعيات منخفضة الكفاءة			الاجمـــالى		
	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪	راضون ٪	غير راضيين ٪	المجموع ٪
المساهمة فى محو الامية	١١ر٠	٨٩ر٠	١٠٠ر٠	٦ر٤	٩٣ر٦	١٠٠ر٠	١٠ر٣	٨٩ر٧	١٠٠ر٠
مكافأة الطلاب المتفوقين	٨ر٠	٩٢ر٠	١٠٠ر٠	١ر٨	٩٨ر٢	١٠٠ر٠	٧ر٠	٩٣ر٠	١٠٠ر٠
مساعدة الطلاب غير القادرين	١٠ر٠	٩٠ر٠	١٠٠ر٠	٩ر٠	٩٩ر١	١٠٠ر٠	٨ر٨	٩١ر٢	١٠٠ر٠

تتفق نتائج جدول (١٣) مع نتائج جداول (١٠) ، (١١) ، (١٢) من حيث هبوط درجة الرضا عن أنشطة الجمعيات التعاونية · فيشير هذا الجدول (١٣) الى انخفاض كبير جدا فى درجة الرضا عن الخدمات التعليمية للجمعيات التعاونية ، كما تتحدد هذه الدرجة الى قرب الانعدام فى الجمعيات منخفضـــة الكفاءة · واذا كان للجمعيات عذر فى تقديم الخدمات والانشطة السابقة فلايمكن أن يوجد لها عذر فى تقصيرها فى تقديم الخدمات التعليمية · ولعل التفسير الوحيد لهذا النقص الخطير هو عدم فهم دور الجمعية وسوء الادراك عنهـــا والتصور الخاطىء باقتصار خدماتها على الجانب الاقتصادى(٦) ·

ملخـــص

استهدف هذا البحث دراسة الرضــا عن مختلف الخدمات والانشــطة التعاونية عند أعضاء الجمعيات التعاونية العالية الكفاءة والجمعيات التعاونية المنخفضة الكفاءة · واختيرت عينة البحث من جمعيات تعاونية زراعية بمحافظة أسيوط ج·م·ع· وقد كانت نتائج هذا البحث كما يلى :

١ ـ أن أغلب أعضاء الجمعيات التعاونية راضون عن أسلوب تقــديم الجمعيات للخدمات الزراعية ، وأنهم يعتمدون عليها اعتمادا يكاد يكون مطلقا فى الحصول على مستلزمات الانتاج ، وأن أى نقص أو تقصير فى الحصول على هذه المستلزمات له الاثر البــالغ فى درجة رضــا الاعضاء عن الجمعيات التعاونية ·

٢ ـ أن أعضاء الجمعيات التعاونية يعتمدون الان اعتمادا كبيرا عــلى الخدمة الالية الحديثة التى تقدمها الجمعية ، بحيث ينعكس أى نقص فيها أو عدم تنظيم آدائها فى درجة رضا الاعضاء عن الجمعيات التعانية ·

٣ ـ أن زيادة مقدار السلف النقدية والتوفير فى تكاليف التسويق التعاونى وحسن اختيار موقع مراكز التجميع من أهم الخدمات الاقتصادية المؤثرة فى زيادة درجة رضا الاعضاء عن الجمعيات التعاونية ·

٤ ـ أن أعضاء الجمعيات التعاونية يدركون أهمية الخدمات الادارية التى يقدمها مدير الجمعية فى زيادة قوة وفاعلية جمعياتهم ·

٥ ـ أن الجمعيات التعاونية الزراعية بوضعها الراهن لا تمارس الخدمات الارشادية والاجتماعية والاعلامية والتعليمية من أنشطتها ·

٦ ـ أن هناك حاجة الى التوعية بالجانب الاجتماعى للجمعيات التعاونية من حيث أهميته وعدم اقتصارها على الجانب الاقتصادى ·

SUMMARY

THE RELATION SHIP BETWEEN SATISFACTION OF MEMBERS AND ORGANIZATIONAL EFFICIENCY IN AGRICULTURAL COOPERATIVES

By

Mohamed G. E. Rashed and Fatima M. Kazem

There is a geeneral conscensus of opinions that agricultural cooperatives in Egypt are in a rather peculiar position today. While the Government has succeeded in establishing cooperation as an instrument for rural community development, there is a great deal of oriticism that cooperation has not yet been able to achieve its goals and satisfy the needs of its member patrons.

This study seeks to associate some aspects of member patrons satisfaction with different services and activities provided by agricultural cooperatives and the degree of their efficisncy.

Specifically, the objectives of this study are as follows :

1 — To determine and describe satisfaction with the provided agricultural services and the degree of organizational efficiency in agricultural cooperatives .

2 — To determine and describe satisfaction with the provided economical services and the degree of organizational efficiency in agricultural cooperatives.

3 — To determine and describe satisfaction with the provided personnel services and the degree of organizational efficiency in agricultural cooperatives.

4 — To determine and describe satisfaction with the provided extension, social, communicational, and educational activities and the degree of organizational efficiency in agricultural cooperatives.

This study was carried out in sixteen agricultural cooperatives inAssiut province. Eight cooperatives were classified as represen-

tatives of the highest effective organizations, and the other eight were classified as representatives of the lowest effective ones. A random sample of 726 member patrons were interviewed by the researchers.

The main findings of this study are as follows :

1 — The member patrons of the agricultural cooperatives are fully dependent upon their organization in getting all produ- tion facilities including mechanization services.

Most of the member patrons (90 ٪) are satisfied with the way the cooperatives provide their agricultural services. However, about 80 ٪ are dissatisfied with the amount they get of fertilizers and fodder, and about 54 ٪ are dissatisfied with mechanization services provided by their cooperatives.

2 — Most of the member patrons are satisfied with the economi cal services provided by their cooperatives. However, obout 57 ٪ are dissatisfied with the procedures used in cotton rating, and about 33 ٪ are dissatisfied with the costs of marketing services.

3 — Most of the member patrons (82 ٪) are satisfied with the performance of the manager, the clerk, and the stockkeeper of the cooperatives.

4 — Agricultural cooperatives in Egypt neglect extension, social communicational, and educational activities. The majority of the member patrons (more than 90 ٪) showed dissatifa- ction with such activities as are provided by their coopera- tives.

5 — There is an indication of lack of pereception concerning the social role of cooperative organizations in rural community development.

المراجـــــــع

١ ـ جامعة الدول العربية • ١٩٦٦ • التعاونيات فى الوطن العربى • المؤتمر العاشر للشئون الاجتماعية والعمل ، القاهرة •

٢ ـ خليل ، محمد عبد الودود • ١٩٦٣ • الفلسفة الاشتراكية التعاونية وفلسفة التعاون • دار المعارف • القاهرة •

٣ ـ شبانة ، زكى محمود • ١٩٦٦ • الاقتصاد التعاونى الزراعى • دار المعارف • القاهرة •

٤ ـ عبد الرحمن ، جابر جاد • ١٩٦٦ • اقتصاديات التعاون • دار النهضة العربية • القاهرة •

٥ ـ راشد ، محمد جمال الدين ، فاطمة محمد كاظم • ١٩٧٥ • العلاقة بين الادراك لمسئوليات العضوية وكفاءة الجمعيات التعاونية الزراعيـــة فى جمهورية مصر العربية • مجلة البحوث الزراعيـــة • طرابلس ، ج•ع•ل• (تحت الطبع) •

٦ ـ كاظم ، فاطمة محمد • ١٩٧٢ • دراسة وصفية لبعض العوامـــل المؤثرة على تصرفات وآراء المزارعين تجاه الجمعيات التعاونية الزراعية بمحافظة أسيوط • رسالة ماجستير • كلية الزراعة ، جامعة أسيوط ، أسيوط •

٧ ـ نوار ، محمد حلمى • ١٩٦٨ • دراسة تحليلية اجتماعية للجمعيات التعاونية فى ج•م•ع• تحليل للعلاقة بين أنماط العضوية وبعض المتغيرات فى الجمعيات التعاونية بمحافظة الجيزة • قسم الاقتصاد الزراعى ، كليـــة الزراعة ، جامعة القاهرة ، الجيزة •

8 — Anderson, W.A. and D. Sanderson. 1943. Memberchip relations in cooperative organizations. Cornell University Agr. Exp. Sta. Bulletin 9.

9 — Stern, J. K. and H.F. Doran. 1948. Farmers' support of cooperatives. Pennslyvania State College Agr. Exp. Sta. Bulletin 505.

ملامح شخصية

المرأة البدوية

د. حكمت ابوزيد
كلية التربية - جامعة الفاتح

تمهيــــــــد :

نحاول فى هذا المقال أن نرسم صورة مبدئية لملامح شـــخصية المرأة البدوية المعاصرة من واقع بحث ميدانى أجريته على سكان صحراء مصر الغربية صيف عام ١٩٧٥ م والذى كان يهدف بالدرجة الاولى الى وضع تخطيط شامل لهذا الجزء من جمهورية مصر العربية كجزء متمم للخطة القومية الشاملة ، وكمحاولة للبحث عن حلول للمشاكل الاقتصادية والديموجرافية والاجتماعية فى وادى النيل والتى نتجت أساسا عن الزيادة السكانية الخطيرة فى هذا الوادى وأصبحت تضغط بشدة على خطط التنمية ، وذلك بايجاد طـــرق ووسائل مختلفة لتحقيق ما يشبه الاكتفاء الذاتى للمنطقة ، الامر الذىسيحقق زيادة فى دخل الفرد فيها من جهة ، كما يساهم فى توفير الغذاء على المستويين المحلى والقومى من جهة ثانية ، ولما كان عنصر تنمية القوى البشرية يشكل محورا أساسيا فى خطط التنمية ، كان لابد من أن يؤخذ فى الحسبان جهـــود المرأة والرجل معا فى تنفيذها وأن يقيم دورهما فيها تقييما موضوعيا ، أى كان لا بد أن تشملهما عينــــة البحث وذلك بأن تدرس اتجاهاتهما ومواقفهما وأن تعرف آراؤهما بالنسبة لهذه الخطط وبالنسبة للحلول المقترحة للمشاكل التى تعترض تنفيذها على الوجه الاكمل ٠

هذا وسوف لن نتعرض فى هذا المقال لجوانب البحث كلها وانما سوف نقصر الجزء الاول على رسم اطار تصورى لموضوع (ملامح من شخصية المرأة البدوية) وذلك بطرح بعض المفاهيم والنظريات المتصلة به وهو ما ســـوف يساعدنا على وضع الفروض التى استعنا بها فى وضع اطار الجزء الميدانى ذلك الذى سوف ننشره باذن الله فى العدد الثانى من هذه المجلة ٠

كما لن نتعرض هنا لرسم ملامح شخصية الرجل البدوى فلقد تطرق لها باحثون كثيرون من قبل(١) بعكس شخصية المرأة البدوية واضعين نصب أعيننا استحالة فصل شخصية المرأة عن الرجل ، فكلاهما يتفاعلان معـــا فى

نفس المواقف ويشتركان فى عملية التكيف لبيئتهما ، كما يؤديان دورا محددا ووظيفة اجتماعية مستقرة الاوضاع الى حد كبير ، الامر الذى نفترض معه تكامل أدوارهما مما يزيد فى توضيح دور القيم والمعايير المتصلة بتشكيل ملامح شخصيتهما .

صعوبات نظرية ومنهجية :

ويلاحظ أن شخصية المرأة عموما وشخصية المرأة العربية خصوصا لم تحتل مكانها اللائق فى البحوث السسيولوجية - بعكس البحوث والدراسات النفسية - الى وقت قريب فاذا ما استثنينا الدراسات الانثروبولوجية التى تناولت بعض جوانب من شخصية المرأة البدائية أمثال تلك التى قامت بها كل من مارجريت ميد M. Mead (٢) وروث بندكت R. Benedict (٣) ، فيمكن القول ان نموذج شخصية المرأة فى مختلف المجتمعات ولا سيما المتحضرة منها لم تنل اهتماما كبيرا من علماء الاجتماع اللهم الا فى الحقبة الاخيرة من القرن العشرين ، عندما أولت المنظمات والهيئات الدولية اهتمامها بهدف معرفة اتجاهات المرأة ومواقفها حيال بعض مشروعات التنمية كمشروعات محو الأمية والمشروعات الصحية والتعليمية والثقافية ، ونحو بعض مجالات حياتها كنوع الدراسة والعمل المفضل .

ويمكن تلخيص عوامل هذا التلكؤ فى البحوث التى تتناول شخصية المرأة عموما وشخصية المرأة العربية خصوصا فيما يلى :

- قيام علم الاجتماع على أكتاف العلماء من الرجال شأنه فى ذلك شأن بقية العلوم الاخرى .

- تركيز الحركات النسائية لجهودها على الدعوة لتحقيق مساواة المرأة بالرجل فى مختلف مجالات الحياة واهمالها للدراسات العلمية المتصلة بالمرأة على الرغم من أنها الطريق الوحيد لفهم شخصيتها وبالتالى امكان وضع البرامج الاصلاحية لاوضاعها بشكل موضوعى جاد .

- تركيز رجال الادب من شعراء وقصصيين وروائيين على الجوانب الوجدانية من شخصية المرأة واهمالهم للجوانب الاخرى منها ، فضلا عن مبالغتهم اما فى تمجيد أو تحقير بعض شخصيات النساء الشهيرات وابراز دورهن فى نجاح أو فى فشل بعض الرجال مع التقليل من شأن المرأة العادية تلك التى تقوم بالعمل اليومى الشاق فى سبيل توفير لقمة العيش لاسرتها . ولكى نوضح هذه النقطة لا بد أن نتذكر على سبيل المثال ما يزخر به تراثنا الثقافى وما تضمه أعمال أدبائنا ومؤرخينا من مجلدات ممن تعرضوا لبعض

جوانب شخصية المرأة العربية فى مراحل تطورها ، كما يكفى أن نستعرض بعض أعمال المصلحين الاجتماعيين العرب أمثال الامام محمد عبده وقاسم أمين وغيرهما لنـدرك المنهج الذى انتهجوه وكيف قصـروا كتاباتهم على الدعوة بضرورة أن تشمل حركة الاصلاح الاجتماعى المرأة وبضرورة أن يفسح المجال أمامها لكى تنل حظا من التعليم بهدف أن تصبح قادرة على صناعة الاجيـال بشكل مؤثر وفعال ٠

ـ تركيز رجال الشريعة حين تناولوا شخصية المرأة العربية على مقارنة مركزها فى الجاهلية والاسلام وابراز أنواع الحقوق التى حصلت المرأة المسلمة عليها مقارنين اياها بحقوق المرأة المسيحية فى أوروبا ، ومع أننا لا نغفـل ما للجانب التشريعى من أهمية أكيدة فى تدعيم مكانة المرأة فىالمجتمع وبالتالى فى تنمية جوانب شخصيتها الا أنه ليس هو الجانب الوحيد فى هذا المجال ، لا سيما اذا ما تذكرنا كيف أن حقوق المرأة المسلمة قد تدهورن فى العصور المظلمة التى مرت بها الامة العربية ، الامر الذى زاد من التقليل من أهميـة الجانب التشريعى فى حياة المرأة العربية من الناحية العملية ، كما أدى الى تقاعس رجال التشريع فى تطوير هذا الجانب بشكل يتفق مع متطلبات العصر وبما لا يتنافى مع روح الاسلام ٠

ـ كذلك فان عزوف المرأة عن تعريض شخصيتها للتمحيص والتشريح يمكن أن نرجعه بالدرجة الاولى الى تخوفها من كشف هـذه الجوانب اذ ألقى فى روعها أنه اذا ما ظلت شخصيتها مسربله بالغموض فسوف يزيد ذلك من عوامل سحرها وجاذبيتها ٠

ـ كذلك فان عزوف الرجال العلماء عن تطبيق دراسة مناهج الشخصية على المرأة العربية كان راجعا بالدرجة الاولى الى اعتبار شخصيتها محرمة على الغرباء ، فضلا عن تأخر استخدام علمائنا للمناهجالكمية فى البحوثوا كتفائهم بالمناهج الوصفية أو الكيفية ، ويكفى أن نسوق دليلا على هذا القول وهو خلو السجلات الرسمية من تسجيل دقيق للمواليد والوفيات من النساء ولا سيما فى المجتمعات الريفيـة والصحراوية وحتى وقت قريب جدا ، كما يلاحظ أنه ما زالت هناك بعض المناطق فى وطننا العربى تعزف عن عرض الفتيات والنساء على الطبيب الرجل ، فكيف اذن والحالة هذه أن تعرض جوانب شـخصيتها للبحث والتمحيص العلميين من جانب العلماء الرجال ؟ ويمكن القول ان المرأة البدوية ما زالت تعيش أسيرة خيمتها أو حجرتها ولا يسمح لها الا فى حالات خاصة أن تتردد على دور العلم أو المؤسسات الترفيهية حتى فى حالة اقامتها بالمدينـة ٠

ـ كذلك فان تناول شخصية المرأة ـ بدوية كانت أو ريفية أو حضرية ـ

انجليزية كانت أو فرنسية أو روسية أو عربية ـ قد يواجه من حيث المبدأ اعتراضات علمية منهجية لا يستطيع العالم أن يغفلها ، فلقد يثير البعض اعتراضهم على هذه المحاولة من خلال توجيههم للسؤال التالي :

كيف يمكن أن نتناول شخصية المرأة البدوية ـ أو حتى شخصية أية امرأة في أي مكان وهو ما يعني وجود سمات ثابتة لنموذج شخصيتها الامر الذي سوف يعرض الباحث لمحاذير التعميم ومخاطره وهو ما لا يقبله العلم اللهم الا اذا أحيط بحثه بضمانات كافية ، ومثل هذه الضمانات وان أدت الى تضييق التعميم ، الا أنها لا تنفي مخاطره ، فضلا عن أن الملاحظة الدقيقة ، وهي وان لم تكن عملية بالمعنى الدقيق ـ تؤكد أن تلك الاحكام العامة التي يشيع اصدارها على شخصية المرأة الفرنسية أو الروسية أو العربية مثلا كثيرا ما تغفل العوامل الكامنة التي أنتجت نموذج شخصية هذه أو تلك ، لا سيما اذا كان الحكم عليها قد صدر عن بعض الرحالة أو بعض علماء الانثربولوجيا الذين يجهلون تفصيلات الظروف التاريخية والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أنتجت مثل هذه النماذج والذين كثيرا ما يعمدون الى تفسير شخصية هذه المرأة أو ذلك الرجل ، من زاوية قيمهم السائدة في مجتمعاتهم لا سيما حينما يجهلون لغتهما .

ولزيادة توضيح هذه النقطة نأتي بسمة كثيرا ما توصف بها المرأة البدوية فضلا عن الريفية وهي خضوعها لزوجها خضوع الجارية أو الامة لسيدها ، وهو وصف مبالغ فيه ان لم يكن غير حقيقي اذ يتضح من الشواهد والادلة الانثروبولوجية أن المرأة البدوية في مجتمع صحراء سيناء مثلا يمكن أن تذهب بسمعة الرجل ، ناهيك بسمعة قبيلته التي ينتمي اليها ، اذا ما ألصقت به ادعاءها وهو الاعتداء على عرضها وهي في هذه الحالة مصدقة من قومها اذ يؤخذ بأقوالها أو ادعاءاتها فيحكم على الرجل اما بالتجريم أو بالغرامة أو الزواج منها(٤) .

ـ اعتراض آخر يمكن أن يثار ضد دراسة من نوع دراستنا هذه وهو اذا ما توخى الباحث الموضوعية ، فلابد من أن يطبق بحثه على عينة كبيرة صادقة تمثل مجموع المرأة البدوية التي تعيش في مناطق صحراوية أخرى ، وكذلك المرأة الريفية التي تعيش في ريف مصر كذلك الحضرية التي تعيش في مدنها ، وفي مثل هذه الحالة يمكننا أن ننطلق من افتراضنا الاساسي وهو أن المرأة البدوية التي تنتمي الى هذا المجتمع الصحراوي من مجتمعنا العربي تمثل بدرجات متفاوتة نمطا عاما هو نمط (شخصية المرأة البدوية) ولابد في هذه الحالة من أن نقوم بدراسة منهجية منظمة على عدد كاف من النساء البدويات ، ومقارنتها بعدد كاف من النساء الريفيات والحضريات ، حتى

نتأكد من وجود تلك السمات العامة فى مجموعهن،وتبعا لنتيجة هذه الدراسات يمكن أن يتحدد اذا ما كانت الدراسة عن شخصية المرأة البدوية ممكنة أو غير ممكنة ، كذلك من الممكن أن نقارن بين شخصية الرجل البدوى بالمرأة البدوية حتى نتبين ما اذا كانت هناك ثمة فروق جوهرية بين الجنسين الامر الذى يحتم أن نلتزم بعينة مقارنة من رجال البدو ونسائهم لنتبين المدى الذى تأثرت به معالم شخصية هؤلاء وأولئك بهذه الفروق الجنسية والى أى حد تأثرت النماذج الاساسية لشخصية المرأة والرجل البدويين بالوظيفة البيولوجية وبالادوار الاجتماعية لكليهما وتحديد الدور الذى تلعبه الثقافة فى صلب قوالب شخصيتهما ٠

مدى امكانية دراسة النماذج الاساسية للشخصية :

ومهما يكن من وجاهة الاعتراضات السابقة ، فان دراسة النماذج الاساسية للشخصية قد قطعت شوطا بعيدا سواء فى ميادين الدراسات النفسية أو الانثروبولوجية أو السسيولوجية كما أن هذه المحاولات سوف تفتح مجالا أمام دراسات أخرى من هذا النوع ، لا سيما وأن شخصية المرأة عموما بدأت تحظى باهتمام العلماء والمراكز العلمية للبحوث والمنظمات والهيئات الدولية فى الحقبة الاخيرة من القرن العشرين وكانت تستهدف أساسا معرفة أسباب التخلف والتقدم فى المجتمعات المختلفة منطلقة من فرض أساسى وهو أن المرأة هى عامل رئيسى وراء تخلف هذه المجتمعات أو تقدمها ، ليس لكونها تلعب دورا رئيسيا فى تنشئة الاطفال اجتماعيا فحسب ، بل لكونها تلعب دورا أساسيا فى انجاح خطط التنمية فى البلاد المختلفة ولا سيما النامية منها أيضا، كما أدى تقدم علم النفس الاكلينيكى(٥) الى تكثيف الدراسات العلمية المتصلة بشخصية المرأة ولا سيما فى المجتمعات المتقدمة التى آمنت بطرق التحليل النفسى وبمناهجه ، وربطت بين مشاكل الفرد فيها باختلال توازن هذه الشخصية ، فضلا عن هذا فان التكامل المنهجى للعلوم الاجتماعية أدى الى زيادة الانتفاع بالنتائج التى توصلت اليها هذه العلوم كل فى دائرة إختصاصه الامر الذى أدى الى التوصل الى نظريات مختلفة ساعدت على تفسير الدوافع الكامنة وراء هذه النماذج الاساسية للشخصية ٠

على أنه لابد من أن نتذكر فى هذا الصدد اختلاف اتجاهات علماء النفس الفردى عن علماء النفس الاجتماعى وعلماء الاجتماع والانثروبولوجيا من حيث ابراز الاوائل لدور الفروق الفردية فى تكوين الشخصية فى الوقت الذى يركز الاخرون فيه على مبدأ الوحدة الانسانية وعلى دور التراث الانسانى المشترك فى هذا التكوين ، الامر الذى ساعد على وضع بعض النظريات التى تتناول الشخصية المنوالية modal personality أو الشخصية القومية national personality أو النموذج الاساسى للشخصية ٠٠ ذلك الذى

يتكون من مركب خصائص الشخصية (المتفقة مع المدى الشامل للنظم السائدة في داخل ثقافة(٦) ما) ، وهو ما يتحقق عند العدد الاكبر من أفراد مجتمع محدد بالذات وليس من الضرورى تحقيقه عند أفراد هذا المجتمع جميعا نتيجة لتلك التجارب المشتركة منذ مرحلة الطفولة ٠

هذا ولقد توافرت الادلة الانثروبولوجية على أن للشعوب البدائية شخصيات أساسية تميزها أى لها خصائص أو طابع قومى تتسم به ففى سنة ١٩٣٧ م على سبيل المثال بدأ الانثروبولوجى رالف لينتون R. Linton والمحلل النفسانى ابراهام كاردنر A. Kardiner سلسلة من الاستكشافات المشتركة التى تشير بوضوح الى تلك العلاقة المشتركة بين الثقافة والشخصية وذلك عن طريق دراسة تفصيلية لبعض التقارير المكتوبة عن عدة مجتمعات بدائية وقرية أمريكية حديثة(٧) ٠

على أن محاولات دراسة الشخصيات الاساسية القومية للشعوب المتمدينة خطت خطوات حثيثة منذ أواخر الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٤ م وذلك حين أعلنت جمعية الدراسات النفسية للمشكلات الاجتماعية فى الولايات المتحدة عن أملها فى اقامة علم يدعى بعلم الطابع القومى لنماذج الشخصيات ، وكان الهدف الاساسى من وراء انشاء هذا العلم هو أنه اذا ما تم معرفة النماذج الاساسية للشخصيات القومية أمكن التنبؤ بالسلوك المستقبل لهذه الامة أو لتلك الدولة وقت تصاعد الاحداث التى كثيرا ما تؤدى الى المواقف المتأزمة واثارة المشاكل بين الامم على المستوى العالمى ، أى أنه بفضل هذه المعرفة يمكن أن يتفادى صدام متوقع فى حالة الصراع الدولى ٠٠

● مفهوم الشخصية Concept of Personality

الشخصية مشتقة من كلمة شخص person ، والفرد منا لايولد شخصا ولكنه يولد ، ولديه الاستعداد ليصبح هذا الشخص بالذات ، وذلك بفضل المؤثرات الاجتماعية والثقافية التى تلعب دورها فى توجيه الاستعدادات الفطرية كما تؤثر على الجهاز العصبى ٠٠ ولكى يصبح الفرد شخصا لابد وأن يكتسب اللغة وبهذا يكتسب الفكر ويتشبع بالاهداف والمثل والقيم، كما يتمكن من أن يتقاسم مع الاخرين السمات الاجتماعية التى تتميز بقدر كبير من الشمول والعمومية فى جميع المجتمعات الانسانية وهى اللغة والمراكز والادوار والانتماءات والقيم ٠٠٠ وأهم من هذا كله يتقاسم معهم المعايير الاخلاقية moral norms

فالشخصية(٨) اذن عبارة عن عالم صغير يعكس العالم الكبير الثقافى

والاجتماعى ذلك العالم الذى يولد فيه الفرد ويعيش ويموت ، ذلك لان حياة الفرد تتحدد أولا من خلال عالمه الاجتماعى ثم من خلال الخصائص البيولوجية لكيانه العضوى ، وحتى قبل أن يولد ككيان عضوى يتدخل هذا العالم الثقافى الاجتماعى فى التأثير على خصائصه وتحديدها ، ويظل ملتزما بعملية تشكيل شخصيته حتى وفاة الفرد (٩) ٠

ويؤكد سوروكين Sorokin على تأثير البيئة الثقافية الاجتماعية فى تشكيل ملامح الشخصية ، الا أنه يعتبر الفرد والشخصية من ناحيـــة المجتمع والثقافة من ناحية أخرى عناصر مستقلة ومتفاعلة فى كل واحد ، ولكن ليس هناك تطابق كامل بين الثقافة والشخصية ٠ أى أن سوروكين وهو يؤكد الطبيعة التعددية لبناء الشخصية يعتبر أن تعدد الذوات (جمع ذات) داخل الفرد ما هو الا انعكاس لتعدد الجماعات والانا الاجتماعية Social egos المتعددة للفرد الناشئة عن عضويته فى جماعات مختلفة (١٠) ٠

أما مفهوم الثقافة فهو كما يعرفه بيترم سوروكين فى كتابه (الديناميات الاجتماعية والثقافية بأنها :

(مجموع كل شىء يخلقه أو يعدله النشاط الشعورى أو اللاشعورى لاثنين أو لاكثر من الافراد المتفاعلين مع بعضهم أو الذين يؤثر أحـــدهم فى تحديد سلوك الاخرين (١١) ٠

وتبدو أهمية التفاعل الهادف بين فردين أو أكثر بالنسبة لموضوع بحثنا باعتباره (أصدق النماذج تمثيلا لاية ظاهرة ثقافية اجتماعية (١٢)) لا سيما اذا ما تذكرنا أن هذا التفاعل الهادف يتضمن ثلاثة مكونات رئيسية مترابطة ترابطا وثيقا وهى : الشخصية باعتبارها موضوع التفاعل والمجتمع باعتباره مجموعة الشخصيات المتفاعلة والثقافة باعتبارها مجموعة المعانى والقيم والمعايير الموجودة لدى الشخصيات المتفاعلة وباعتبارها كذلك مجموع الوسائل التى تشكل هذه المعانى وتجعلها اجتماعية وتقوم بتوصيلها (١٣) ٠ فاذا ما اتخذت هذه الافكار والقيم شكل المعايير التى على أعضاء الجماعة الانصياع لها تصبح هذه الجماعة الاجتماعية منظمة طبقا للتفاعل الموجود بينها ، كمـــا لابد وأن تقوم هذه الجماعة الاجتماعية حول فكرة موجهة أى Directive Idea تعبر عن القيم التى يتعين على الجماعة تحقيقها ، أو قد تقوم حول مصلحـــة أو موقف وكمـــا يشـــير الى ذلك ماكيفر Maciver وبيج Page (١٤) ٠

واذا كانت الشخصية تتضمن مفهوم الشخص أو ما يتقاسمه الفرد مع الاخرين من بنى جنسه ، فان الشخصية تشير أيضا الى ما يميز أى شخص ،

فالشخصية هى مجموع ما يمتلكه الشخص من سمات ومن قيم تنبثق منها تطلعاته كالمثل والمعايير والسلطة والجنس وهو كما رأينا مفهوم مجرد يمكن أن نطبقه على مفهوم شخصية المرأة البدوية .

كذلك اتضح أن مفهوم الشخصية يستند الى نظرية مركب السمات وهى : أن هناك صفات أو خصائص معينة تكمن وراء السلوك الظاهر للفرد ومن الممكن تحديدها على أساس افتراض نوع من الثبات وهذه السمات قد تكون عامة جدا تؤثر اما فى كل أو معظم سلوك الفرد ، وقد تكون خاصة أو بالغة الخصوصية تؤثر فى مواقف معينـة ، ويعتقد البورت Allport G. W. (١٥) أن هناك تشابها بين الشخصيات المختلفة ويرد هذه التشابهات الى أثر الثقافة ومراحل النمو المختلفة والظروف الجوية المحيطة وغير ذلك من العوامل ، على أنه من المؤكد أن هذه التشابهات هى مجرد نواحى تقريبية وليست بمثابة قانون عام للجنس البشرى .

فروض مفهوم شخصية المرأة البدوية :

يمكن تحديد الاطار التصورى لهذا الموضوع فى مفهومين اثنين : مفهوم الشخصية ومفهوم المرأة البدوية .

أما مفهوم الشخصية فهو كما سبقت الاشارة مفهوم مجرد يشـــير الى مركب من السمات نتيجة تفاعل عوامل متعددة تأتى عـــلى رأسها الوراثة الطبيعية والبيئية الفيزيقية والاجتماعية والثقافية كما تتضمن الخبرات الخاصة للفرد وللجماعة ، فاذا قرنا مفهوم الشخصية بالمرأة البدوية أمكن القـــول بصورة مبدئية :

ان شخصية المرأة البدوية فى تكاملها المفرد برزت نتيجة العوامل السابقة بحيث تبدو فى صورة مميزة على غيرها من الشخصيات وان كان يصعب علينا فصل وتحديد أثر كل عامل على حدة ، وذلك نظرا لتداخل هذه العوامل فى تكوين الشخصية وبسبب صعوبة التوصل الى مقاييس دقيقة تحدد أثر كل من الوراثة البيولوجية والاجتماعيـــة والبيئية الفيزيقية والثقافيـــة والخبرات الخاصة ، هذا على الرغم من المحاولات العديدة التى بذلها الكثيرون من علمـاء الوراثة والبيئة لكى يفصلوا أثر كل عامل على حده ولهذا فلقد اتفق على تفسير الشخصية الذاتية أو الاساسية لجماعة من الناس فى عمومها بدلا من تفسير شخصية بعينها ..

واذا ما انطلقنا بصفة مبدئية من الفروض التى وضعها كل من كلوكهوهن Kluckhohn وموری Murray وشنيدر Schneider فى كتابهم

الذى تناولنا فيه موضوع الشخصية وتأثرها بالطبيعة وبالمجتمع(١٦) وبالثقافة وهى :

أن كل انسان هو فى بعض نواحيه اما أن يشبه كل الناس أو أن يشبه بعض الناس أو أنه لا يشبه أى انسان ، تمكنا من الاتفاق على بعض الاسس التى سوف نرتكز اليها فى تحديد بعض المفهومات بالنسبة لشخصية المرأة البدوية ٠٠ أما من حيث الفرض الاول وهو القائل بأن كل انسان يشبه كل الناس فهو راجع أساسا الى ذلك التراث المشترك بين بنى الانسان من حيث الوراثة البيولوجية ومن حيث الحاجات الاساسية أو الضرورية ومن حيث أنماط السلوك التى يشترك فيها جميعهم على الرغم من انتمائهم الى مجتمعات مختلفة وثقافات متباينة ٠٠ وفى هذا الصدد لابد أن نتذكر الاختلاف فى وجهات نظر علماء النفس الفردى بالنسبة لعلماء النفس الاجتماعى وعلماء الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية من حيث ابراز الاوائل لدور الفروق الفردية فى تكوين الشخصية ، فى الوقت الذى يبرز فيه الاخرون مبدأالوحدة الانسانية ودور التراث الاجتماعى المشترك فى هذا التكوين الامر الذى مكن العلماء من وضع بعض النظريات التى تتناول الشخصية المنوالية أو النموذج الاساسى للشخصية وذلك حين ركزوا دراستهم فى ظاهرةالوحدة الاجتماعيه، وهو ما يعنى أن هناك مجموعة من السمات الاجتماعية والمزاجية والذهنية والجسمية تسم سلوك شخص ما وتطبع تصرفاته وتحدد نوع استجاباته للمشاكل وايجاد الحلول لها ومن هنا قيل ان للامم وللشعوب وللجماعات الفرعية شخصيات خاصة تميزها وتنفرد بها على غيرها من الامم والشعوب ٠

وعلى هذا يمكننا أن نقول ان هناك شخصية للمرأة البدوية وأخرى للريفية وثالثة للحضرية وهذه الاخيرة تتميز بأنها قطعت شوطا بعيدا فى مجال العلم ومجال الصناعة بمقارنتها بالاخرتين ٠٠٠

فاذا ما انطلقنا من التعريف السابق لمفهوم الشخصية الاساسية لامة ما أو لجماعة ما بأنه مجموع الصفات المشتركة الثابتة نسبيا والتى يتسم بها الكبار الراشدون من أفراد هذه الامة أو الجماعة وقت دراسة هذه الظاهرة أصبح لزاما علينا أن نطبق منهج قياس الاتجاهات والقيم الاساسية لعينةممثلة لهذه الامة أو لتلك الجماعة كما نقيس مثلا اتجاهات قبيلة من البدو نحو العدوان والحرب أو نحو المرأة أو نحو مشروعات التنمية أو نحو قبيلة من القبائل ٠

وهناك الكثير من الشواهد والادلة الانثروبولوجية التى تشير بوضوح الى امكان التوصل الى معالم بعض النماذج للشخصية الاساسية لكثير من

الجماعات وهى التى أدت الى وصف قبيلة ما بالدعة والتفاؤل والتعاون والتسامح والميل نحو الايجابية والبعد عن العنف فى حين وصفت أخرى بالعدوان وحب القتال ، كذلك أمكن وصف البدو بأنهم أقرب الى الشجاعة والى عمل الخير إذا ما قورنوا بأهل الحضر وأن أهل الحضر يمتازون بالذكاء وبالفطنة اذا ما قورنوا بأهل البدو ..

هذا ولقد سبق ابن خلدون غيره من العلماء الذين اهتموا بمعرفة أثر حياة البداوة والتحضر فى سمات الشخصية البدوية والحضرية ، فوصف الاولى بالشجاعة وبالخير وبالذكاء .. وفى هذا الصدد يقول فى مقدمته :

(ان أهل الحضر القوا جنوبهم فى مهاد الراحة والدعة وانغمسوا فى نعيم الترف ووكلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم الى الحاكم الذى يسوسهم والحامية التى تولت حراستهم ، وأما البدو فهم لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم فى الضواحى وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الاسوار والابواب ـ قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يكلونها الى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم .. وقد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية ...)

هذا من حيث سمة الشجاعة ، أما من حيث سمة الخيرفيقول ابن خلدون (فأهل البدو أقرب الى الفطرة الاولى وأبعد عما ينطبع فى النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها) .

وفى مقارنة ابن خلدون لاهل الحضر بالبدو من حيث سمة الذكاء .. يقول : (ان الحضرى قد امتلأ من الصنائع وملكاتها وحسن تعليماتها) ولكن ما يلبث أن يعرج على هذا القول فيشير الى (أن من أهل البدو من هم أعلى مرتبة فى الفهم والكمال فى عقله وفطرته) وتعليله لذلك بأن ما ظهر على أهل الحضر من فطنة وذكاء انما يرجع كما سبق القول الى (رونق الصنائع والتعليم) (١٧).

ويبدو واضحا أنه على الرغم من افتقار منهج ابن خلدون للمقاييس العلمية التى تقيس سمات الشخصية فلقد توصل بفضل ملاحظته الدقيقة الى ادراك ما للتغير التكنولوجى والتعليمى من أثر على ساكن الحضر الامر الذى جعله يبدو أكثر تفوقا فى الذكاء من ساكن البادية على الرغم من وحدة الوراثة البيولوجية لكليهما .

وليس من شك فى أن نظرة ابن خلدون الفاحصة لنماذج الشخصية الاساسية لساكن الحضر أو لساكن البادية كانت تقوم على منهج السمات وهو منهج مايزال يؤكده دارسو الشخصية الاساسية أمثال كاتل Cattell R. B

(١٨) والبورت Allport G. W. (١٩) وجيلفورد Guilford Y. P. (٢٠) وكاردنر Kardiner A (٢١) وغيرهم من علماء النفس الذين توفروا على دراسة الشخصية ووضع مقاييس لقياس أبعادها ومعرفة محدداتها والتوصل الى مناهج علمية لدراستها ، ويكمن الفرق بين ابن خلدون وبين هؤلاء ليس فقط فى عدم توفر الادوات لقياس هذه السمات كما سبق الذكر وانما يرجع أيضا الى عدم تحديد ابن خلدون لمفاهيمه تحديدا علميا • هذا ومن الظلم أن نقيس منهج ابن خلدون الذى يرجع الى القرن الرابع عشر الميلادى بمناهج العلماء المحدثين فى هذا المجال ••

انطلاقا اذن من الفرض الاول الذى وضعه كل من كلوكهوهن وموری وشنيدر يمكن القول ان شخصية المرأة البدوية هى شبيهة بشخصية الاخرين من بني الانسان فهى مثلهم تمر بخبرة الميلاد والوفاة ، وتتحرك فى بيئتها الصحراوية أو شبه صحراوية وتصارع من أجل البقاء ضد صعوبات الطبيعة القاسية ، وهى مثلهم عليها أن تكتشف معطيات بيئتها أثناء احتكاكها بها ، وأن تصل الى حلول لمشاكلها ، وأن تتفاعل مع الاخرين لترضى حاجاتها الضرورية وحاجات أسرتها وهى مثلهم تحاكى وتقلد وتتعلم من خبرات الاسلاف وتتعاون مع الجماعة لتحمى نفسها وأولادها من غوائل الطبيعة ، وهى مثلهم تشعر بأنها تملك شيئا فى هذا المسكن الذى تقطنه أو الخيمةالتى تصنعها ، وهى مثلهم تشترك مع الجماعة فى تحقيق الاكتفاء الذاتى ذلك الذى ظل سائدا لحياة الجماعات فى الحقب الاولى من تطور الحضارات وما زال يسود حياة بعض الجماعات المنعزلة • فالبدوية اذ تقوم على استخدام معطيات بيئتها ، حينما ترعى الاغنام مثلا وتشترك فى صناعة مستخرجاته وحينما تقوم على غزل ما تحتاجه من صوف حتى يقيها ويقى جماعتها من تقلبات الجو فهى تفعل هذا استجابة للحاجات الاولية مثلها مثل بقية أفراد بنى الانسان والبدوية حين تحاول حماية نفسها من كافة الاحباطات التى تتعرض لها أثناء عمليات التكيف للبيئة الطبيعية أو الاجتماعية فهى فى حاجة الى مرونة نسبية فى أنماط سلوكها وفى سمات شخصيتها حتى تواجه عمليات الصراع بحلول عملية ••

ثم انطلاقا من الفرض الثانى لكلوكهوهن وموری وشنيدر فان البدوية تشبه بعض الناس ، ذلك لانها أقرب الشبه بجماعتها من البدو بل يمكن القول انها قريبة الشبه من بنات جنسها من فتيات البدو •• ان ما تؤكده الملاحظة المجردة هو هذا التشابه بينها وبين بدويات الصحراء فى الوطن العربى •• فهى أقرب شبها بهن من فتيات أو نساء القرية أو المدينة سواء فى الصفات الجسمية أو النفسية أو الثقافية •

ثم من حيث الفرض الثالث الذى يقول ان الشخص لا يشبه أى انسان

أى أن البدوية لا تشبه أى انسان فهو ما يؤكده علماء النفس الفردى الذين يرتكزون الى مبدأ الفروق الفردية والذى يؤكد أن لكل فرد طريقته وأسلوبه الخاص فى الادراك والشعور والسلوك والذى يطبعه بطابع مميز لا يتكرر لدى أى فرد آخر وبنفس الصورة ، فلكل بدوية مشاعرها وأحاسيسها الخاصة ، كما أن لها نمطا سلوكيا متميزا لا يتكرر لدى البدويات الاخريات ويرجع ذلك الى الارث البيولوجى من ناحية والى مركب سمات شخصيتها من ناحية ثانية والى عمليات التفاعل المتعددة الصور والاشكال بينها وبين المواقف البيئية المختلفة والى خبراتها الخاصة ، الامر الذى يضيف عمقا الى أبعاد شخصيتها المفردة ، فضلا عن أهمية الخبرات الخاصة المختلفة ولا سيما فى السنوات الاولى من حياتها فقد تكون طفلة عانت فى طفولتها بسبب افتقارها لحنان الام اما عن طريق الموت أو الطلاق ، وقد تكون عانت آلام الجوع والفقر والحرمان حين تعرضت عشيرتها لمثل هذه الخبرات ، وقد تكون عانت من الاحباط والتوتر حين تزوج زوجها من أخرى ، أو حين ترملت وهى صغيرة السن وفرضت عليها عشيرتها أن تتفرغ لرعاية أبنائها ...

ان هذه المواقف المتعددة أو غيرها والتى طبعت شخصية البدوية بطابع فريد يحدونا الى أن نقول بأن كل بدوية هى صورة فريدة لا يمكن أن تتكرر ولا يمكن والحالة هذه أن تشبه انسانا آخرا تماما ، ولما كان مبدأ الفروق الفردية بين الناس سواء فى النواحى الجسمية أو العقلية أو المزاجية أصبح حقيقة علمية مسلما بها ، فان علماء النفس الفردى يحاولون ابراز هذا المبدأ فى تشكيل معالم الشخصية بعكس علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الذين يتجاوزون عن تأثير هذه الفروق فى تحديد معالم نموذج الشخصية الاساسية ولالقاء مزيد من الضوء على هذه الناحية من تكوين الشخصيةوفى ضوء الفروض الثلاثة السابقة التى وضعها كل من كلوكهوهن ومورىوشنيدر يمكنالاستعانة بالاطار التصنيفى الذى اقترحه العلماء الثلاثة المذكورون لنتبين أبعاد نموذج الشخصية الاساسية للمرأة البدوية ، ويتلخص هذا الاطار فى أربعة محددات:

أ) المحددات التكوينية أو البيولوجية .

ب) محددات عضوية الجماعة .

ج) محددات الدور الذى يقوم به الفرد .

د) محددات الموقف .

واذا كانت المحددات الاولى تعنى الوراثة البيولوجية أو الطبيعية وهى كما ذكرنا تعتبر القاسم المشترك بين الكائنات الحية جميعها فلن نوليها اهتماما كبيرا هنا باعتبار أن الطبيعة الانسانية هى اجتماعية فى جوهرها ،

أى أن الاساس البيولوجى لسلوك المرأة البدوية وتصرفاتها يقع تحت تأثير المتغيرات أو العوامل الاجتماعية تلك التى تؤثر فى تشكيل أنماط سلوكها ، وهى فى هذا كله تخضع للظروف الاجتماعية التى تعيش فيها وللادوار المحددة التى تقوم بها وللمكانة التى تحتلها فى أسرتها أو جماعتها وطبقا للمصالح التى تربطها بهذه الجماعة وبالمواقف التى تحدد نوع استجابتها ٠

كذلك لن نتعرض لمبدأ الفروق الفردية ـ على الرغم من أهميته فى تشكيل شخصية كل منـــا بحيث تتميز على غيرها من الشخصيات منطلقين من تلك الملاحظة التى أبدتها العالمة الانثروبولوجية روث بندكت وهى اذا ما تغاضينا عن الفروق الفردية فان كل ثقافة يمكن أن يكون لها صبغة كليـــة تنطبق على الشخصية والتى يمكن تحديدها فى نمط عام ، وبهذا نستطيع أن نقول ان هناك نمطا رئيسيا للشخصية يميز كل ثقافة على حدة ٠ من هنا سوف لن أتعرض الى شخصيات فريدة قابلتها فى هذا المجتمع الصحراوى كشخصيـــة فاطمة أو زينب أو عائشة من البدويات على الرغم من أهمية منهج دراسة الحالة الذى يمكن لمن ينتهجه أن يصل الى أعماق شخصية بعض البدويات أو يتعرض الى العوامل الكامنة وراء السمات الظاهرة للشخصية مما يزيد فهمنا لنموذج الشخصية الاساسية للمرأة البدوية ٠٠

من هنا أيضـــا فان اهتمامنا بدور الوراثة الاجتماعية ســـوف يغطى على اهتمامنا بدور الوراثة البيولوجية وكذلك فان تمسكنا بمحددات الدور والمواقف يعنى انطلاقنا من المتغيرات الثقافية التى تنبثق عنها أنماط القيم والمعايير تلك التى تحدد دور المرأة البدوية ، كما تحدد أنماط سلوكها ازاء المواقف المختلفة ، فدور البدوية فى المجتمع الصحراوى يتساند وظيفيا مع البناء الاجتماعى لهذا المجتمع واذا كانت الشخصية كما أشار سوروكين هى نتاج التفاعلات الاجتماعية فان ذلك يتطلب دراسة كاملة للمجتمع الصحراوى وثقافته حتى نتعرف الى النموذج الاساسى لشخصية المرأة البدوية ٠

واذا كانت هناك ثمة علاقة متينة بين نمط الثقافة البدوية ونمط هـــذه الشخصية الاساسية فالسؤال الذى يمكن طرحه ولابد من الاجابة عليه هو :

هل هناك نمط واحد لنموذج الشخصية الاساسية للمرأة البدوية فى جميع صحراء الوطن العربى أو هل هناك أنماط متعددة ؟

واذا افترضنا أن هنـــاك أكثر من نمـــوذج أو من طراز لشخصية الامم المتمدينة على أساس تعقد هذه الامم وتعدد طبقاتها الاجتماعية وفئاتها المهنية فان افتراض تعدد نماذج أو أنماط الشخصية الاساسية لهذه الامم هو أمر وارد وحتمى ذلك لان الملاحظ أن هناك طرازا أو منوالا أو قالبا يشيع بين أفراد

جماعة معينة أو قطاع متجانس أو متماثل من الامة وهو يختلف بالضرورة فى بعض نواحيه عن طراز أو نموذج أو نمط يسود أو يشيع بين أفراد القطاعات الاخرى وان كان يشترك واياها فى بعض النواحى ، أما نموذج الشخصية الاساسية للمرأة البدوية فمن المحتمل أن يكون هناك طراز أو قالب سائد طالما تعيش نفس الظروف الطبيعية وتخضع لنفس البيئة الاجتماعية والثقافية ، وتحيا نفس الفترة الحضارية أى لابد من تحديد الاطر أو الابعاد التى يتشكل فيها هذا النموذج أو ذلك ، فالبعد الجغرافى أو الايكولوجى ، والبعد التاريخى لهما أهميتهما مثل بقية الاطر والابعاد الاخرى كالاطار الثقافى أو الاجتماعى .

ولابد من الاشارة الى أن هذا النموذج الاساسى للمرأة البدوية اذ ينتمى لثقافة فرعية تتميز بتنظيم اجتماعى محدد ، فان وحدة العقيدة الدينية تصبح مصدر قيم معينة وهى تتصل اتصالا وثيقا بمركز الرجل البدوى ومن هنا أصبحت عمليات تكيف المرأة البدوية للاوضاع الاجتماعية يعنى مراعاة موقف الرجل منها اذ يمثل مركز السلطة فى المجتمع وهو مركز استقرت أوضاعه فاتسم بطابع الاستمرار والثبات النسبيين ، كما استند الى بنــاء اجتماعى تحددت فيــه علاقات أفراده من ذكور واناث تحديدا واضحا وبالتــالى أصبح حراك المرأة البدوية الاجتماعى واستقلالها الاقتصادى رهن بما يسمح بــه الرجل الذى يمثل السلطة فى المجتمع ، كما أن أساليب ســلوكه وتفكيره أصبحت بمثابة معايير بالنسبة لها ، كذلك فان وسائل الضبط الاجتماعى ـ الذى يعتبر ممارسا لها وحارسا عليها ـ تعتبر محددات لمـا هو مقبول منها وما هو ضرورى لها كما تحدد المدى الذى لا يسمح لها به من تصرفات داخل النظام الاجتماعى ..

ثلاثة نماذج أساسية لشخصية المرأة العربية :

هل يمكن والحالة هذه أن نفترض وجود ثلاثة نماذج أساسية لشخصية المرأة العربية تعيش جنبا الى جنب فى الوطن العربى وهى شخصية المــرأة البدوية وشخصية المرأة الريفية وشخصية المرأة الحضرية ..

ان هذه الصلة الافتراضية تقوم أساسا على اعتبار وحدة الانسان فى كل زمان ومكان ، كما تقوم على افتراض تشابه الحاجات الضرورية أو الاساسية لكل من ساكنات البادية والريف والحضر ، فضلا عن تشابه فى المشكلات التى تعترض المرأة العربية فى عالمنا المعاصر بسبب وحــدة التراث الثقافى والاجتماعى المشترك ، هذا الى جانب تشابه الظواهر الاجتماعية ، على الرغم من البيئات الجغرافية المختلفة التى تضـم كلا منهن فهنــاك أساسان نظريان يمكن اتخاذهما أو اتخاذ أحدهما فى التفرقة بين النماذج الاساسية للشخصيات الثلاثة .

أما الاساس النظرى الاول فهو ما يعرف بمركب السمات Trait Complex الذى سبق وأن أشرنا اليه ، وهو اتجاه وثيق الصلة بالنموذج المثالى Ideal Type أو المجتمع الشعبى Folk Society فى مقابل المجتمع الحضارى Civilization ويرتكز مفهوم المجتمع الشعبى لردفيلد R. Redfield على المشاعر الجمعية الاولية التى تميز الثقافة الشعبية فى مقابل المشاعر الفردية التى تسود المجتمع الحضارى أو المدينة ٠

ويلخص ردفيلد اطاره النظرى فى أن عزلة المجتمع وتجانسه يقعان معا بوصفهما متغيرين مستقلين ، أما تكامل الثقافة أو تفككها والعلمانيةوالفردية فهى متغيرات تابعة أو معتمدة ، أى أن العزلة والتجانس هما اللذان يحددان الثقافة القروية والحضرية فكلما كان المجتمع منعزلا ومتجانسا ظهرت فيه الخصائص القروية كتكامل الثقافة والتفكير غير العلمى والجماعية وغير ذلك ، واذا ما انكسرت العزلة واتجه المجتمع الى اللاتجانس ظهرتالخصائص الحضرية كتفكك الثقافة والعلمانية والفردية ٠

كذلك حدد ردفيلد فى بعض كتاباته اللاحقة لخصائص المجتمع الشعبى بأنه مجتمع صغير تشيع فيه الامية ويسوده شعور دافق بالتضامن الاجتماعى٠

وأذا كانت هذه النظرية التى تبناها ردفيلد فى كتاباته الاولى لم تعد تنطبق على مجتمع القرية الذى يرتبط بالمجتمع القومى ، وان كانت تنطبقالى حد ما على مجتمع البادية أو مجتمع الصحراء ، فان وجود هذه النماذج لا يعنى انفصالها تماما بعضها عن البعض الاخر ، فما من مجتمع محلى أصبح الانيعيش منعزلا تماما عن غيره ، كما أن خطط التنمية فى المجتمعات النامية قد كسرت هذه الحواجز الطبيعية الى حد كبير فضلا عن أن توافر سبل المواصلاتوالنقل جعل هذا الاتصال أمرا ممكنا ان لم يكن حتميا ، كذلك فان تقدم صناعة المذياع عملت على انتشار أجهزته وبثمن زهيد جدا الامر الذى جعلها تصبح فى متناول الريف والبوادى ، على أن سمة العزلة سوف تنطبق على المجتمع البدوى وان كانت هذه العزلة نسبية اذا ما قورنت بعزلة المجتمع الريفى وعزلة الاخير اذا ما قورنت بانفتاح المجتمع الحضرى الصناعى ٠٠ ولقد انطلق علماء الانثروبولوجيا الحضارية من اطار النسبية الحضارية Cultural relativism القائل بضرورة اخضاع دراسة الظواهر الاجتماعية والحضارية فى المجتمعات البشرية المختلفة الى الاطر القيمية والثقافية ، أى الاطر الحضارية التى تنتظم حياة هذه المجتمعات بدلا من أن تعتمد على قيم الباحث نفسه المنطلقة من أطر تصورية بعيدة عن الاطر الطبيعية والثقافية فضلا عن الاجتماعية التى تنتمى اليها مجتمعات المبحوثين ، الامر الذى أدى الى تفسيرات الظواهر الاجتماعية وسمات الشخصية تفسيرا خاطئا أو المبالغة فى تضخيم ما قد

يرونه من سمات متخلفة ، وحتى المدينـة تزخر بالثقافات الفرعية ، كما أن هناك قدرا مشتركا من الاسس الثقافية التى تميزها بدرجة كبيرة عـن المجتمعات الريفية والبدوية ونستعير فى هـذا الصدد قـول فرانسيس ميريل(٢٣) الذى يشير الى تميز المدينة بدرجة كبيرة منالتسامح الاجتماعى ، وهو يظهر فى حرية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ثم التحرر من القلق حين ينعدم وجود التطابق بين سلوك الجماعة وأفكار الفرد وسلوكه، كذلك فان ظاهرة تقسيم العمل بمعناها العضوى الذى أشار اليه دوركيم فى كتابه تقسيم العمل الاجتماعى يؤدى الى تساند التخصصاتالمختلفة تساندا وظيفيا لا آليا كما هو الحال فى المجتمع البدوى أو الريفى ٠

ان نموذج القروية بمقارنته بالنموذج البدوى ، يمكن الاستناد اليـه من خلال تعريف كروبر Kroebr (٢٤) للمجتمع القروى ، حين أوضح أن الريفيين (أى المزارعين) لا يستطيعون الحياة دون الاتصال والاعتماد على الاسواق والمراكز الحضرية ، فالقرية فى رأى كروبر لم تعد وحدة قائمـة بذاتها وانما تمثل مجتمعا جزئيا ذا ثقافة جزئية ومن هنا كان التأكيد عـلى فكرة جزئية واعتمادية المجتمع القروى المحلى فى مقابل فكرة كلية واستقلالية المجتمع البدائى ، فالقروى اذ يعيش على فلاحة الارض لا يعيش منعزلا تماما على عكس الحال فى التنظيمات العشائرية والقبلية ، كذلك يفتقر الى الاستقلال السياسى والاكتفاء الذاتى الذى تتمتع به العشـائر والقبـائل فى المجتمعات البدوية واذا كان القروى يرتبط ارتباطا شديدا بالارض اذ تمثل لديه قيمة اجتماعية واقتصادية فهى بالنسبة للبدوى تمثل قيمة طالما تدر عليه مـالا وتكفيه ذاتيا والا فان الصحراء أمامه واسعة يمكن أن يضع يديه عـلى أى جزء منها ٠٠٠٠

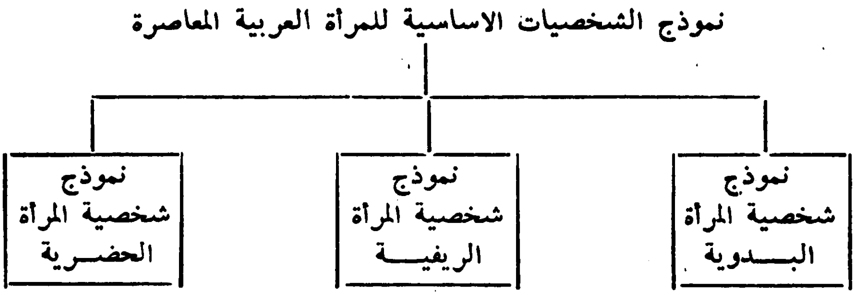
أما الاساس النظرى الثانى هو أن نعتبر مركب السمات متدرجا عـلى أساس المتصل البدوى الريفى الحضرى Bedouin - Rural - Urban Continum وهو تصور افتراضى وضعته الباحثة ويشير الى تدرج المجتمعات المحلية بشكل مستمر ومنتظم وفقا لعدد من الخصائص والسمات وأن هذا التدرج تصاحبه بالضرورة اختلافات أو فروق متسقة فى أنماط السلوك ، فاذا كانت المرأة الحضرية تمثل النموذج المتطرف بين النسـاء العربيات من حيث التنوع النسبى فى المهنة ومن حيث انتمائها الطبقى ، ومن حيث الميول والرغبـات والاتجاهات ومن حيث اتساع دائرة معارفها وتباين ثقافتها ومن حيث تنوع عضويتها وتنوع انتمائها للجماعات الاختيارية كالهيئات والنقابات والجمعيات والمنظمات النسائية ومن حيث خضوعها لنوع من الجزاءات الرسـمية والاساليب المقننة من أساليب الضبط الاجتماعى المتمثلة فى القوانين واللوائح والهيئات المتعددة ومن حيث التباين فى المكانة الاقتصادية وتباين فى العقائد

والقيم والاهداف ومن حيث الحراك بنوعيه الافقى (الجغـــرافى) والرأسى (المهنى) ، فان المرأة البدوية تقع فى الطرف الاخر من المتصل المستمر ممـــا يشير الى نموذج شخصية المرأة البدوية التى تشترك فى نفس الخبرات ، ونفس المعايير الثقافية مما يخلق نوعا خاصا من التجانس بين جنس المرأة فى مجتمع الصحراء حيث تعمل كربة بيت وتقوم بوظيفتها البيولوجية الى جانب الاعمال المحددة التى رسمتها لها الجماعة الاولية فى مجالات مخصصة لبنات جنسها كقيامها بحرفة الرعى أو مساهمتها فى العمليات الزراعية البدائية القائمة على بذر البذور انتظارا لموسم الامطار أو التى تقوم على رى الابار ، كذلك فان للعائلة أو للعشيرة شأنا كبيرا فى تحديد الضوابط التى تتحكم فى سلوكها ، وعلى هـــذا الاساس يمكن القول أن الفتاة البدوية تميـــل الى الاحتفاظ بنفس الدور والمهنة والاستقرار بنفس المنطقة التى تستقر بها قبيلتها طبقا لما تتطلبه الظروف الطبيعية كذلك فان مشكلات المرأة البدوية التى تتركز فى أميتها قد لا تمثل مشكلة المرأة الريفية بنفس الحجم باعتبار أن الاميـــة ظاهرة تســـود المجتمع البدوى رجاله ونسائه ، كذلك فان مشكلة تنظيم الاسرة التى تعتبر من المشكلات الحادة فى المجتمع الحضرى أو الريفى لا تمثل نفس المشكلة فى المجتمع البدوى باعتبار أن الصحراء واسعة وحاجات الفرد هناك ليست من الاتساع والتعقيد اذا ما قورنت بحاجات الحضرى ، الامر الذى يجعلها تختلف اختلافا جذريا أشار اليه ابن خلدون فى مقدمته ، ومع ذلك فلقد استطاعت السيارة أن تغزو المجتمع الصحراوى ، كما غزت المدينة والقرية من قبل ، كما تمثل فى بحثنا هذا بعض آمـــال وطموحات الفتـــاة البدوية بالنسبة لمن يمتلكهـــا ..

واذا كان التعليم والعمل أصبحا وسيلة الفتاة الحضرية لتحقيـــــق استقلالها الاقتصادى وطريقها للتحرر النفسى من تبعيتها للرجل ، فما زالت الفتاة البدوية بعيدة عن هذا التصور ، اللهم الا اذا ما هيأت ظروف احداهن الخاصة فابتعدت تماما عن بيئتها الاصلية وسمح لها أهلها بمخالطة أهـــل الحضر ، وتعلمت فى مدارس بناتهن ، وقلدت أنماط سلوكهن ، فلقد لاحظت الباحثة على سبيل المثال بعض الفتيات البدويات اللائى تركن مضارب خيامهن وحاولن الاندماج فى الحياة الحضرية ، وكون نمطا سلوكيا جديدا ، قد يكون نمطا هامشيا ، أى أنه على الرغم من الظروف الجديدة التى تعيشها ، فهى ما زالت تضع قدما فى البادية وأخرى فى الحضر ، ولـــكن تلك حالات شاذة لا تنطبق على نموذج الشخصية السائدة للمرأة البدوية المعاصرة ، أى أن الطريقة السائدة التى تواجه بها البدوية قضاياها ومشكلاتها ما زالت تستمد أطرها المرجعية من جماعة النسوة اللائى يكبرنها سنا ويتفوقن عليها خبرة ويقاسمنها الخيمة التى تعيش فيها ، أو من النماذج الاخـــرى ممن تتواتر أخبارهن عن طريق الاتصال الجمعى المباشر أو غير المباشر .

خلاصة هذه النقطة أن هذه النماذج المثاليـــة التى تتكون من مركب خصائص شخصيات المرأة البدوية والريفية والحضرية افترضتها الباحثة بناء على تصور لفكرة النماذج المثالية والتى طرحها رواد علماء الاجتماع الذين أتيتا على أمثلة لبعضهم والتى توصلوا اليها عن طريق تجـــريد بعض خصائص الموضوع الذى يطرقونه وذلك بهدف مقارنة هـــذا النموذج المثـالى بالمجتمع الواقعى ، أى أن هـــذا النموذج يصبح بمثابة أداة من أدوات الباحثة وهى أداة تمكنها من فهم البيانات الواقعية لعينة البحث ٠

واذا كانت فكرة النماذج المثاليـــة قد أعانت الـكثيرين من رواد علـم الاجتماع(٢٥) على وصف المجتمعات والمقابلة بينها الامر الذى مكنهم من اقتراح ثنائيات تقابل بين نوعين متباينين من المجتمعات ، يختلفان فى العادة اختلافا أساسيا فى الخصائص والسمات المميزة لكل منهما ، فلقد أعانت الباحثة على اقتراح خط متصل متدرج توزع عليه سمات أو خصائص الشخصية الاساسية للمرأة البدوية والريفية والحضرية منطلقة من فكرة الخط المتصل الريفى ـ الحضرى ، باعتبار أن سمات نموذج الشخصية البدوية تمثل أقصى الطرف الاخر من الخط المتصل فى حين أن نموذج الشخصية الحضرية يقع فى الطرف الاخر من المتصل ونموذج الشخصية الريفية يقع فى منتصفه تقريبا ويمكن توضيح هذا التصور في الشكل التالى :



خاتمـــــة :

استعرضنا فى هذا الجزء من بحث (ملامح من شخصية المرأة البدوية) الاطار النظرى للدراسة وذلك بعرض وتحليل بعض المفاهيم والنظريات التى استعانت بها الباحثة فى الجزء الميدانى وهو ما سوف ينشر فى العدد الثانى من هذه المجلة باذن الله ٠

المراجـــع العربية

مرتبة حسب الارقام التالية كما جاءت بالمقال

١ ـ د٠ محيى الدين صابر ، د٠ لويس كامل مليكه :
(البدو والبداوة) مفاهيم ومناهج ، مركز تنمية المجتمع فى العالم العربى سرس الليان ١٩٦٦ ـ الفصل الرابع ٠

٤ ـ رفعت الجوهرى : (شريعة الصحراء ، عادات وتقاليد) ٠
وزارة الشئون الاجتماعية والعمل ـ القاهرة ١٩٦٠ ٠

٦ ـ د٠م٠ ماكيفر وشارلز هـ٠ بيدج ترجمة د٠ على أحمد عيسى ٠
(المجتمع) جـ ١ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثـــة ١٩٧٤ م ص ١٢٠ ٠

١٤ ـ الكتاب المذكور ـ الفصل الثانى ٠

١٧ ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : (مقدمة ابن خلدون) ٠
لجنة البيان العربى ـ الطبعة الثانية ص ٥٨٣ ـ ص ٥٨٥ ٠

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

المراجـــع الاجنبية
مرتبة حسب الارقام كما جاءت بالمقال

2 — Mead, M., " Male and Female, " Pelicam, London 1967.

3 — Benedict, R., " Patterns of Culture, " Houghton Co., New York, 1934.

5 — Shaffer, G. W. & Lazarus R. S. " Fundamental Concepts in Clinical Psychology, " New York, Mc Graw Hill Book Company, 1952.

Lazarus, R. S. Adjustment and Personality New York, Mc Grand Hill 1961.

7 — A Kardiner, The Psychological Frontiers of Society, " New-York, 1965 Forword by R. Lintor..

8 - 9 Arnold W. Green Sociology, An Analysis of Life In Modern Society, Mc Graw - Hill Book Co. New York, 5 th edition 1968. 7 th Chapter.

10 — Sorokin, P. Social and Cultural Dynamics. 4. Vols. (New-York, American Book, 1937. Vol. I. P. 3.

11 — Sorokin, P., Society, Culture & Personality New York Harper, 1947, P. 40

12 — Sorokin, P., Social and Cultural Dynamics, Ibid. Vol I P. 63.

13 — Ibid, P. 70.

14 — Allport, G. W. " Personality and Social Encounter, " Boston Beacon Press, 1960

" Pattern and Growth in Personality," New Yark, Holt, Rinchart and Winston 1961.

16 — Kluckhohn, C., Murray H. A. and Schneider D. M. " Personality in Nature, Society and Culture New York Knopf. 1953.

18 — Cattel, R.B. " The Scientific Analysis in Personality " Penguin Books 1967.

19 — Allport, G. W., : " Personality : a posychological Interpretation " New York, Holt, Rinechat and Winston, 1937.

Pattern and Growth in Personality. New York, Holt, Rinehart and Wiston, 1961.

20 — Guilford Y. P. " Personality. New York. Mc-Graw - Hill 1959.

21 — Kardiner, A. " The Individval and his Society." New York. Columbia University Press 1939.

22 — Redfield, R. " The Folk Culture of Yucatan, Chicago. 1941.

" The Folk Society, " American Journal of Sociology Vol. 52, No. 4, 1947, PP. 293 - 308.

23 — Miner, H. The Folk - Urban Continum, In Paul Hatt & Albest Reiss Jr. The Free Press of Glencoe Inc. New York, 1951 PP. 22 - 4.

24 — Kroeber, A. L., " Anthropology, " Harrap, London 1948 (1 st edition New York 1923).

25 — Sorokin, P. and Zimmerman, C. Principles of Rural - Urban Sociology, New York, Holt, 1924. P. 56.

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

المطبعة الفنية - هـ ٣٩٣٢٥ - طرابلس